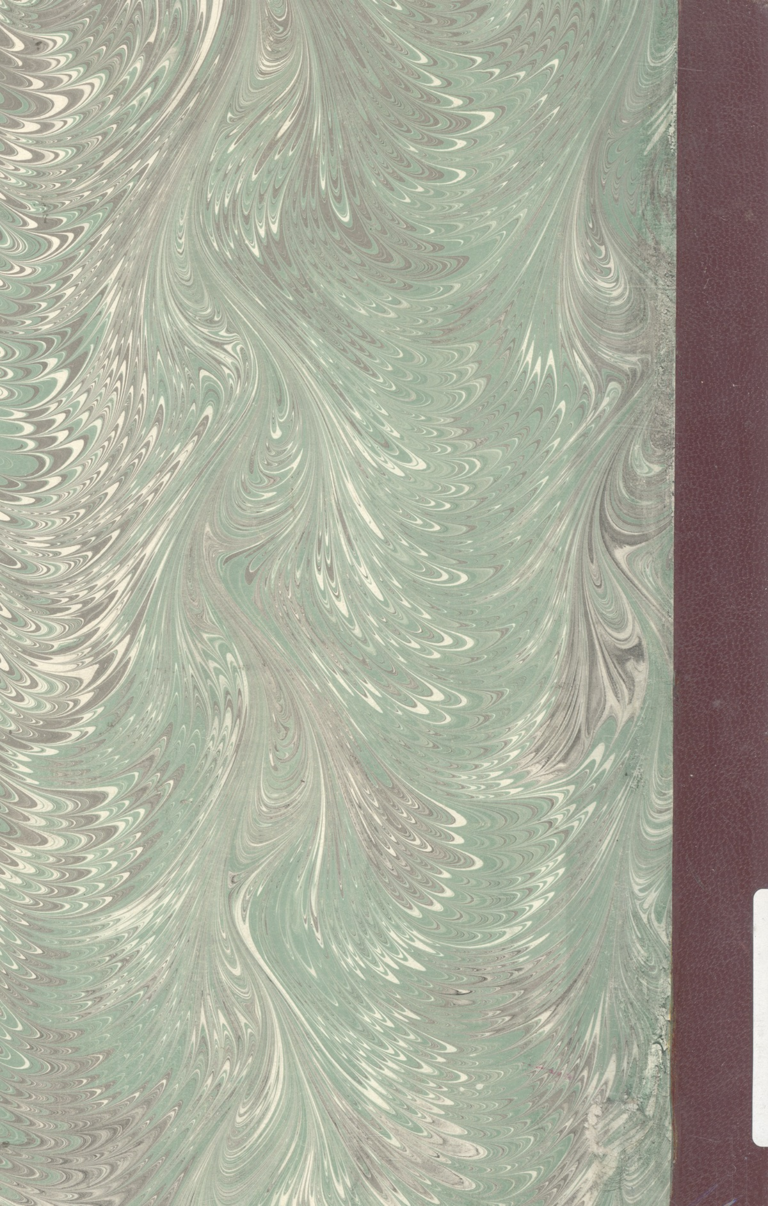
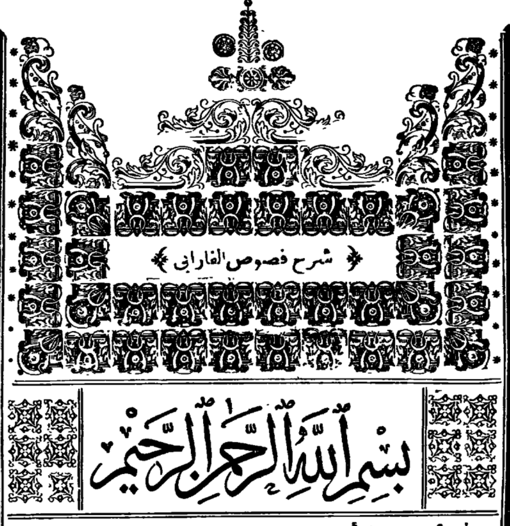


هذا شرح فصوص الحكم للمعلم الثاني
ابي نصر الفارابي للمحقق
اسمعيل الحسيني
الفارابي



الحمد لله الذى انشأ هويات المهيات بالقضاء السابق على القدر * وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسابق امره كلمح بالبصر * احكم نظام العالم ٢ بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صور * واحاط علمه بكليات الامور * وجزئياتها من المعانى والصور * والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتى الحكم من البشر * صلوة تامة ماتوارد على الهيولى الاعراض والصور ﴿ و بعد ﴾ فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا * وابهة وجمالا * خصوصا للعلم المسمى بالحكمة النظرية * المتشرف بتحصيلها القوة البشرية * الكامل لمعرفة الحقايق الخارجية المبتدئة من بدايتها * وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غايتها * وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يستسعد بالسعادة القصوى الاخروية * من حصله فقد اغتنم بالسعادة * ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والآخرة * وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء المتألهين قرة عيون اعيان المحققين الفيلسوف الذى لاتسمح بمثله

٢ ببالغ نسخة

الاعصار في بيان المعاني * ولا يأتي بقرينة الفلك الدوار في اتيانه الباقي * الذي
اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني * الشيخ الأجل ابي نصر الفارابي *
شكر الله سعيه وارضاه * وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه * كتابا فيه
شفاء من امراض الجهالات * ونجاة من اسقام الخيالات * حاويا للجواهر
كلها كالفصوص * محتويا على كلمات تجري مجرى النصوص * شاملا
لمباحث جليلة متعالية ان ينالها التفحص الفكري * ومطالب نبيلة عالية
يجب في اصابتها الحدس القوي * تحيرت العقول في غوامضاته * وعجزت
الافهام عن حل مشكلاته * كنوز معانيه في صخور عباراته مخزونة * ورموز
حقايقه في دقايق اشاراته ٣ مبطونة * ما حل الى الآن بنان البيان عقد
معضلاته * وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب مغلقاته * فعرايس نكاته
في خيام الاحتجاب مقصورة * ولطايف معانيه تحت حجب ٥ الالفاظ مستورة *
فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها * واميط عن حسان خرايده
جلابيها * فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا ينشر مطويات رموزه * ويظهر
مخفيات كنوزه * يهدي الى سواء السبيل * ويخلو عن الاختصار والتطويل *
وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من تبيين ما فيه اوله * وعليه واوردت ما ٦ ادى
اليه نظري القاصر * اوسنح لخاطري الفاتر * وجنحت في حل بعضها ٧ للنقل
من الفحول * كما يقال مخافة جحود الذين عرفوا الحق بالرجال * والتزمت
ايراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من الزوايد * تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا
للفوايد * وارجو من اعيان الاذكيا * ان ينظروا فيه بعين الرضا * وان لا
يبادروا الى انكار ما فيه * قبل حق النظر فيه واستكشافه * فلما قومت بنيانه *
رأيت ان اشيد عنوانه * باسم من سمت منزلته فوق السماء * ورسم من علت
مرتبته اعلام الهدى * اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام *
واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام * وآتاه الحكمة والحكم صبيا *
واعطاه الملك والدين صغيرا * ومحضه عن سوء الخلق والاثم * وزاده بسطة
في العلم والجسم * نصب رايات الشريعة بيمن تقويته * ونضر رياض
الحكمة بحسن تربيته * اجمال الكمال وتفصيله * جمال الجلال وتفضيله *
سلطان المشارق والمغارب * برهان المطالب والمآرب * فياض سجال

٣ مكنونة نسخه
٣ مكمونة نسخه
٥ الالغاز نسخه
٦ ادى نسخه
٧ لفظها نسخه

الطف على الخلايق * وهاب عظام النعم والدقايق * له همم لامنتهى لكبارها
وهمته الصغرى اجل من الدهر الغازى فى سبيل الله * المجازى لمن اتخذ
آلهه هواه * ظل الله على العالمين * غياث الحق والسلطنة والدين * الواثق
بالله الملك المستعان * ابو المظفر سلطان يعقوب بهادرخان * لازال ناصرا
لعباد الله * وحافظا لبلاد الله * اللهم شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين *
ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين * وخلد ضلال معدلته بكلامك
القديم * ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم * وها انا اشرع فى المرام *
واقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب
بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين * تقع على العلم التام
وكل ماسوى واجب الوجود ففى ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى
فلا حكيم حقيقة الا هو واما الحكيم فى العرف فهو من عنده علم الحكمة
الذى هو معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية يعنى انه علم بجميع الاحوال التى موضوعاتها
الحقايق الخارجية على وجه تكون تلك الحقايق عليه فى حدود ذواتها
بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع بمقدار تفى به الطاقة
الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع
الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لاحد
بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية
ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم
الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لاجرم انقسمت
الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التى لقدرتنا
واختيارنا تأثير فى وجودها وتسمى حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات
التى لا يكون لقدرتنا[3] تأثير[4] فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة
اقسام لانه ما يتعلق بقدرتنا اما ان لا تكون مخالطة المادة شرطا لوجوده
او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او تكون الاول
هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثانى هو الرياضى وهو العلم الاوسط
والثالث هو الطبيعى وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث

[3] واختيارنا نسخه
[4] فى وجودنا نسخه

في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا لوجودها كالحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب ان لاتكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لايبحث عنها في العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا لتعقله وقد بحث عنها فيه كما لايخفى ويمكن ان يجاب عنه اما عن الاول فبأن تقول ان ما يجب ان لاتكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لاموضوعاته لان منها ما هو بريء عن المادة وعلايقها مطلقا كالواجب تعالى والملاء الاعلى ومنها ما هو يخالط المادة مخالطة السبب المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون والكميات والكيفيات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالتها المستفاد من المادة بل ٢ نحو الوجود الذي لها اى وجودها اى قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهري او العرضي ولاشك ان نحو وجودها الذي اثبت لها في هذا العلم وهو الوجود الخارجي العرضي لايتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لاتكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان تكون مستفادة منها وان لاتكون منها فان قيل كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لايكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا له قلنا لايجب مساواته له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لايتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة فان الوجوب اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لايتجاوز عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبأن تقول لانسلم ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيعي لاينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظران في الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هي الصحة والمرض والتشكل او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث عن احوال الخطوط والسطوح

٢ المبحوث عنه فيه انما هو نسخه

وغيرهما التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر والتأمل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزمه في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص بشخص واحد و يصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذايل الاوصاف فهو علم الاخلاق وفائدته تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذايل واما ان يكون متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما تصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة و ينتظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقاء نوع الانسان وقد ينقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة التي من يؤتيها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل يرد عليه انه لا يلزم من عدم تحصل كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل ليتوسل بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحيدة واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا لعلم الحكمة بل[٣] لنفسها كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة ﴿ واعلم ﴾ ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على المهية ام لا ينبغي ان يكون في حيثية الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخارجية التي بها تحد المهية بمفهوم

[٣] هو تعريف نسخه

الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفارسية بهستي و بودن لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود ٤عين الواجب ارادوا به ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست يعني ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر للآثار الخارجية بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبارها نسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد على الممكنات قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ماسواه غير داخل في مهية بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته ٥هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ (الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرب منا (لكل) واحد (منها مهية) اي ما مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهي تطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد بها ههنا الوجود (وليست) مهيته (عين هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت مهية الانسان) مثلا (عين هويته لكان تصورك مهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم (فكنت اذا تصورت ما الانسان) اي مهيته (تصورت هو الانسان) اي هويته (فعلمت وجوده) وملخصه ان مهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى الوجود ٦وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله فان قيل لا نسلم ان تعقل المهية ينفك عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود ٧قلنا لو كان كذلك لكنا لا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا من المهيات ونشك

٤ عين الذات في نسخة

٥ بذاته نسخة

٦ ومهيته نسخة

٧ وجودها نسخة

فى وجوداتها (و) ايضا لو كانت المهية عين الهوية (لكان كل تصور للمهية يستدعى تصديقا بوجودها) لان تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفى فى العلم بانه عقل من غير استعانة بشئ اذ ثبوت الشئ لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفى فى العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة كون المهية داخلة فى الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذى سنذكره فى استحالة كون الهوية داخلة فيها لانه يجرى فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت المهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة لا بكنهها جاز ان يكون العلم المهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود فى العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه مم واما الدليل الثانى فلانه لو لم تكن المهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا تصدق بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحك من غير ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا) يمكن ايضا ان تكون الهوية (داخلة فى مهية هذه الاشياء والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه) وليس كذلك اذ المهيات المعقولة يتم تصوراتها بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزء لشئ منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع المهيات الممكنة وما ذكرتم فى بيانه لو تم لدل على ان الوجود زائد على المهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى قلنا لا شك ان المهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا من حيث هى فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث انه انسان فبالفاعل يرتبط الوجود بها و تحقق نسبته اليها وظاهر ان انتساب المهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود اليها فاذا ثبت زيادته فى البعض فقد ثبت فى الكل (و) ايضا لو كان الوجود داخلا فى المهية (يستحيل رفعه عن المهية توهما) اى لما

امكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للاثنين اذ لايمكن ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد بين ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولاشك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتى على ان الكل كالاثنين اذا وجد يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو كل وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجودان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران بالذات فلايكون احدهما هو الآخر بل السرفيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام الكل اعنى انه داخل فى ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون مالاتحصل تلك الماهية ولاتتقوم من حيث هو ٢ الا به بخلاف العلل الاخر واللوازم اذليس لها مدخل فى طبيعة الذات من حيث هي بل هي انما تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لوكان الوجود جزأ من الماهية (لكان قياس الهوية من الانسان مثلا قياس الجسمية والحيوانية وكان) الشان والامر (كان من يفهم الانسان انسانا) بان يتصوره بكنهه وذاته لابشيء آخر (لايشك فى انه جسم اوحيوان اذا فهم الجسم اوالحيوان) لان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له ضروري عند اخطار الذاتي فى العقل (كذلك) يجب ان لايشك من يفهم ذات الانسان (فى انه موجود وليس كذلك بل يشك مالم يقم حس اودليل) فلايكون الوجود جزأ من الانسان تلخيص هذا الدليل ان الوجود لوكان جزأ من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفى الادلة المذكورة فى نفى كون الوجود جزأ للماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد

٢ الظاهر هى

بقوله لايستكمل تصورهـا انها لاتحصل بكنهها فى العقل بدون الوجود فنفى التـالى م وان اريد بها انها لاتحصل مطلقـا فى العقل بدون الوجود فالملازمة م واما الثانى فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه الخ انه يمتنع توهم ارتفاعـه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفى التالى م وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لايتصور الماهية ح على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشاء استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لوكانت الماهية متصورة بكنهها اذ لولم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك ح فى كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتيـا تها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتهـا لها الا يرى ان النفس لمـا كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبـات جوهريتها بالبرهان مـع زعمهم ان الجوهر جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات) متفرع على الادلة التى ذكرت لنفى الجزئية واذالم يكن من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينالها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا لهـا ظ فان قيل لايمكن ان يكون الوجو د من العوارض لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشئ على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها فى نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يـلاحظها من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا اوخارجيا وان كانت لاتنفك عن الوجو د فى العقـل وينسب اليهـا الوجود فيجـده زائدا عليها عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها فى الذهن لاما هو المتبادر منه والايلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجو د من العوارض فـلابد ان يكون من العواض

(اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازما لا يقال فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ماذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذالوجود عارض لها لانا نقول لايلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غايته انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لايحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية مثلا زمان لايتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زماني فظاهر لاسترة به واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلايخ اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لاجائز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والالوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذالتقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لايكون انسانا ولامقدما على الوجود بل هو لاشيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولاجائز ايضا ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لوكان مقدما عليه فلايخ اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه اوباعتبار ثبوته للماهية لاجائز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والالزم ان يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولايمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية والالزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لايكون انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان

لايقال تقدم الوجود على الماهية فى الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم النامى بشرط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لايتصور الاعارضا مرتبطا بغيره فلايمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلولم يقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضى ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا اولا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشئ فى ذاته بسبب امر خارج عنه عارض له وهو بط لان ذلك التغير لايمكن الا من امر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه ٣ صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذى هو داخل لابالوجود الذى بينا انه زائد وان كان الثانى يلزم ان تتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لاعن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلوقدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو مح فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها قلنا الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتبارى على موصوفه فان قلت اذا جاز ان يكون وصف الشئ مقدما عليه فى الجملة فليجز ذلك فى الاوصاف الاعتبارية ايضا قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل فى وجودها بل فى عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التى فى وجوداتها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقايق وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة فى المشهور بالماهيات كما تقول

٣ معه نسخه

ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود و يمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور واما على المذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس) الوجود (من اللواحق التي تكون بعد الماهية) لما بينا آنفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون معها كما سبق وانما نفى كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه يتسارع الوهم الى تأخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة اراد ان يثبت موجودا هويته ووجوده عين ذاته فقال (وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته و يلزمه واما ان يلحق عن غيره) لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلابد له من علة فعلته اما نفس الذات او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخ اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز ان يلحقه قبل الوجود (لانه محال ان يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه صلاحية ان يعرض له الوجود (اولا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استفادة الموجود وجوده من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او بالقبول والاستفادة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيده فلابد ان يعتبره العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتأثير متأخر عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد هذا واعلم ان كلام الناقض مبني على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون

للماهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها
وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لايتصور الا اذا كان للقابل
وجود مستقل بدون المقبول ولاشك ان الماهية بالنسبة الى الوجود
ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لاان الوجود امر يحل
فيها بعد ثبوتها فح نقول ان اراد الناقض بقوله لزم ان لاتكون الماهية
قابلة للوجود القبول بالمعنى الذى ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان التالى
مم وان اراد القبول فى نظر العقل بمعنى انه لايمكن للعقل ان يجد بينهما
نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة
مم (فمحال ان تكون الماهية) الصالحة لان يعرض لها الوجود (يلزمها
شئ حاصل) و يحصل منها امر موجود (الابعد حصولها) لان التأثير
لايتصور الامن الموجود ولاجاز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه
اشار بقوله (ولايجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود
يلزمه بعد الوجود فيكون) اى فيلزم ان يكون (انه قدكان) الشئ (قبل
نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظاهر واما
اذا كان وجودا آخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء
كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتأخر اوغير مجتمع بان يكون
آن عروض الوجود الثانى للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن
فى استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل واذا بطل هذان القسمان
(فلايجوز ان يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها) لان
اقتضاء لحوق شئ لذات لايمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط
كونه موجودا (واللاحق لايلحق الشئ عن نفسه الا الحاصل الذى
اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضى
للازم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم فى نفسه اولوجوده لغيره (علة
لما يتبعه) ويلزمه لان المعروض اقتضاؤه له (والعلة لاتوجب معلولها
الا اذا وجبت) لان وجوب الشئ عن الشئ فرع وجوبه فى نفسه
اذ الشئ مالم يجب اما بالذات اوبالغير لم يجب عنه شئ فان قيل
ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولايتقدم

عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشئ قبل نفسه او بوجوب آخر وننقل الكلام اليه ولايتسلسل بل ينتهى الى وجوب لايكون وجوب مقدما عليه فلايصح كلية قوله والعلة لاتوجب معلولها الا اذا وجبت فلابتح المط اللهم الاان يخصص بالوجود ويقال والعلة اى علة الوجود لاتوجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لايساعد ذلك لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضى للازم علة له ولما يتبعه ويلزمه انه علة لوجوده فى نفسه فهوم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كماهو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة فى الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط قلنا لانم ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتى كالوجود عين الذات فلايحتاج الى علة والوجوب الغيرى مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين فى موضعه وايضا عند تقييد العلة فى الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضى لوجود اللازم فى نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا غيرقابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود اواطلق فى حيز المنع (وقيل الوجود لاتكون وجبت) اذاكان المراد بالوجوب هوالوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه لانه ضرورة بشرط المحمول الذى هوالوجود واما اذاكان المراد الوجوب مطلقا اوالوجوب السابق ففى عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه ايضا لايمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها ٣ من الصفات التى يتقدم على وجود معروضها اذ الشئ مالم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشئ قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل فى الوجود سواء كان له وجود كالاعراض اولم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لايتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان الثانى فهو وان كان مقدما على فعلية نسبة

٣ الظاهر لكنه

الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس مقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة و بواسطة تحقق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهى الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفى فى الايجاد ام لا فكلام آخر لادخل له فى تقدم الوجود على الوجوب الذى هو غرضنا والظاهر انه لايكفى بل لابد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعى الوجود بالفعل و بعضها يستدعى الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس فيه رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شئ قطعا فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذى فى الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى بقى ههنا شئ وهو ان الامكان مستندا الى ذات ممكن من حيث هى فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علته التى هى الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لايجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيرى متأخر عن الامكان لما سبق وما قيل فى الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضرورى الامكان لاضرورى الوجود فى حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان و يتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام فى وجوب وجود العلة لا فى وجوب اى محمول كان لها كما لايخفى الا ان تقييد العلة بالوجود كما اشرت اليه بقوله ٤ يمكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود

٤ الظاهر بقولى

(فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه

من الوجوه) واذا ثبت ان الوجود لايمكن ان يكون من مقتضيات الماهية ولابد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون اذاً المبدأ الذي يصدر عنه الوجود) اى وجودات الممكنة (غير الماهية) المقترنة بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشئ واما من غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية المتناهية التى ليست هى الهوية عن نفسها فهى لها عن غيرها) بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله (فكل ماهو شئ غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره)فلا تظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ماكان ٣ هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لابد له من علة ولايمكن ان تذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب ان ينتهى الى مبدأ لاماهية له مباينة للهوية) اى تكون هويته عين ذاته لانها لايمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولايمكن ايضا ان تكون جزأ لها اتفاقا لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لامزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولاشبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذى تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلايمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولايخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال

٣ الظاهر كانت

الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا تحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى هو الوجود المحض يعنى انه بحيثية لو حصل فى العقل لما امكن للعقل ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه امر يعرضه الوجود فهو شئ موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شئ معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهى التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات فان قيل المراتب الثلث للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا تحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوى حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقى المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضى المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ ما له انه امر تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شئ به او لاجل قيام شئ آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوى نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره كقيام الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل فى حد الجوهر انه امر يقوم بذاته اى لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز فى معنى القيام لا يستدعى التجوز فى وقوع الموجود على شئ ولو سلم انه يستدعيه نقول

ان الحكماء لايتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود ﴿ فص ﴾

فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في اول الامر بجلالة مكانها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة (الماهية المعلولة لايمتنع في ذاتها وجودها) اي لاتكون ممتنعة عن الوجود لذاتها (والا) اي وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولايجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة) للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان (فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا لم تكن واجبا اوممتنعا لذاته تعين ان تكون ممكنا لذاته (و تجب بشرط مبدأها وتمتنع بشرط لامبدأها) لان الممكن لايخلو من ان تكون علته موجودة اومعدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذعدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الذاتي فلايلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان متأخرا عن وجود المعلول يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لايجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلاتكون تجب بشرط مبدأها قلنا العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لابد ان تكون بحيث يجب بها الوجود اذ اولم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعدم اذلاجهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الطرف المرجوح ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لايمكن بدون رجحانه على الطرف

الراجح بالنسبة اليها وهو بط لمنافاته مقتضى ذاتها وهو رجحان
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها
(فهى فى حد ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باطلة فى نفسها وتلك
الماهية المعلولة (من الجهة المنسوبة الى) مبدأيها (واجبة) الوجود
(ضرورة فكل شئ هالك الاوجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما
تقول العرب اكرم الله وجهك اى ذاتك يعنى ان كل شئ هالك بط
فى حد ذاته الاذات الحق تعالى فانه بحت الوجود فكل شئ هالك
الاوجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام القيمة حتى يسمع ندائه تعالى
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لايفارق سمعه ابدا
ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشئ كما هو الظاهر من سياق كلامه
اى كل شئ من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب
الى مبدأيه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هى ٤ بدون علته يكون هالكا
محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذى سرى اليه الوجود من
الحق الاول يكون موجودا فاذا لاموجود فى ذاته الا ذاته تقدست

٤ الظاهر هو

﴿ فص ﴾ (الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن
غيرها ان توجد والامر للذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات)
قال الشيخ فى الهيات الشفاء اذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود
شئ آخر كان سببا له دائما مادامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع
مطلق العدم للشئ فهو الذى يعطى الوجود التام للشئ وهذا هو المعنى الذى
يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ايس الشئ بعد ليس مطلقا فان المعلول
فى نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون ايس والذى يكون
للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذى يكون عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى قد يتوهم من ظاهر
كلام الشيخين فى هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم
بالذات على وجود الممكن واعترض عليه بان الممكن متساوى النسبة الى
الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه ايضا

يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف و بان تقدم عدم الشيء على وجوده بط اذلا يصح ان يقال عدم الشيء فوجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان في حاله الوجود اوفي حاله العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود و يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم الح فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء اونقول المراد ان للمعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا عدم الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن المعلول مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصور وجوده اذ حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود الممكن المعلول اواقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فعلى ايهما كان صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي غايته ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن الذات قبل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات علة للذي ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية

المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي) اى كل ماهية معلولة (محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي

باحتياج الشيء في وجوده الى غيره كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجدته فوجد ﴿ فص ﴾ (كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين لماهيتها والا) اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد) اي لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على كثيرين من مقتضاها (فذلك) اي حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اي وجود الماهية للافراد وكونها اياها (معلولة لغير الذات) لانه لما لم يمكن ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها ﴿ فص ﴾ (كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية) اي ليس كون كل واحد تلك الماهية يعني لا يكون منشأ حمل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك الواحد) اي لا تستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه و يمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتذكير الضمير في كونه باعتبار تأويل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد لزيد من حيث انه انسان (والا) اي وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان توجد (تلك الماهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا ليس كونها ذلك الواحد) اي ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا لها من ذاتها فهي) اي كون الماهية متحدة مع ذلك الواحد (لسبب) خارج من ذاتها (فهي معلولة) ﴿ فص ﴾ (الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس) يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد

منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه محصل بشئ ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه الذي وهو تردده بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ في الهيات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شئ فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شئ يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه اى شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية

ابهامه وتردده نسخه

لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحققه (فلن دخل الفصل في انيته) اي في كونه متعينا محصلا فان الفصل علة لتقويم الحقيقة موجودا معينا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفعل) بان تحصل في الواقع ٥ ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لاتصير له ماهية الحيوان بانه ناطق) ﴿ فص ﴾

٥ الظاهر ذات

(وجوب الوجود بالذات لاينقسم بالفصول) اى لايمكن ان يكون لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لايمكن ان يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو اما ان يكون مقسما او مقوما فان كان الاول (لكان الفصل مقوما له موجودا) اى داخلا فيه باعتبار كونه موجودا لاباعتبار ماهيته كما سبق وهو بط اذ يلزم تركب حقيقة الواجب (و) ان كان الثاني (كان) الفصل (داخلا في ماهيته) وهو محال اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لايحتاج في وجوده الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو لاينافي وجوبه الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواء مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج ان ينفصل عن غيره بفصل فلايكون مركبا في العقل فمدفوع بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لاينافي ذلك وايضا لانسلم ان كل ماهية سواء سواء كانت جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية لاتقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا ضم اليها فصل آخر

يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه يكون ممتنعا فان قيل الماهية التي من شانها الوجود اما ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا تخرج عن طرفي النقيضين قلنا انه يجوز ان تكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعيين احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا و باللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا جزئين للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين انيته كما بين قال الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو واما قوله (اذ ماهية الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان التالي بان يقال دخول الفصل في ماهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهية الحق تعالى كما بين نفس الوجود والشخصي الواحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا في ماهيته كانه قيل لا نم دخول الفصل في ماهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له ماهية وهو مم لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له ماهية اذ ماهية الوجود نفسه

﴿ فص ﴾

(وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد) هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود بالذات لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا واحدا (والا) اى وان كان محمولا على كثيرين (لكان معلولا له) كما بينه وهو ينافي الوجوب

الذاتى لاستلزامه الامكان فتعـين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز
ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لماصدق عليـه فحينئذ يمكن
ان تكون له افراد لايكون بينها ذاتى مشترك اما بان يكون كل منها
شخصا لذاته اويكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا
فى شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينهـا كونهـا معلولة
بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا لماصدق عليه ومعلولا له وليس
بمحذور بل المحذور معلولية الاشخـاص وذلك غـير لازم ويمكن
ان يقـال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انمـا يكون بسبب انضمام
شئ آخر اليه اذلولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسـان فان تعدده
واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه
وهى التعينات فالم ينضم الى طبيعته شئ منها لم يمكن تعدده واذا تمهد
هـذا فنقول ان واجب الوجود لاينقسم بالحمـل على كثيرين لانه
هو الوجود البحت المجرد اى الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد
فيه لانه بهذا الاعتبـار مسلوب عنـه جميع الزيادات والاوصـاف
فلا يمكن ان يحمل على كثير اصلا قال الشيخ فى الهيات الشفاء الواجب
هو مجرد الوجود بشرط سلب سـائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشـياء
التى لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معـنى قولى انه مجرد
الوجود بشرط سلب سـائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشـترك
فيـه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط
السلب بل الوجود لابشرط الايجـاب اعـنى فى الاول انه الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الوجود لابشرط الزيادة
فلهذا ماكان الكلى يحمل على كل شئ وهذا لايحمل على ماهناك
زيادة وكل شئ غـيره فهناك زيادة انتهى وفيـه تأمل لانه يلزم
على هذا ان يكون تغـايرا اعتبـاريا بين الوجود الذى هو الواجب
وبين وجوده الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيـا لانه على هذا
يكون الوجود المطلق البديهى التصور مع اعتبار ان لايكون معه شئ
فيكون الفرق بينـه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادة والجنس

اذا اعتبرا فى مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون
مغايرا للمفهوم الاعتبارى الذى هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لابد عن الايماء
الى التحقيق (وهذا) الذى ذكرنا فى برهان توحيد واجب الوجود
الحق (ايضا برهان على الدعوى الاولى) وهو عدم انقسامه
بالفصول لأنه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشيء فيكون
مركبا فيلزم ان يكون معلولا ﴿ فص ﴾ لما بين
ان وجوب الوجود لاينقسم باجزاء الماهية التى لاتمايز باعتبار الوجود
العينى وان كان لها تمايز باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء
آخر فقال (وجوب الوجود لاينقسم باجزاء القوام مقداريا كان)
وهو الجزء الذى له مقدار ممتاز فى الوضع والاشارة عن الآخر
سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل
الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذا ركبت من مقدارين
(اومعنويا) وهو الجزء الذى يكون متميزا فى الوجود العينى ولايكون
متميزا فى الوضع كالهيولى والصورة للجسم (والا) اى وان كان منقسما
بالاجزاء (لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود)
وقد برهنا على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهى اقدم بالذات
من الجملة) واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود
الجزء (فتكون الجملة ابعد من الجزء فى الوجود) فلا يكون واجبا
اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه
صارت الاشياء موجودة ولايخفى عليك ان هذا الدليل انما يجرى
فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل
كا[٣] جزاء المقدار المتصل الواحد فى نفسه فلا ويمكننا ان [٤] نبين بوجه آخر
بان نقول لايمكن ان يكون له اجزاء كذلك والا يلزم ان يكون اذ وضع وكل
ماكان كذلك فهو مادى والمادى لا ينفك عن الاحتياج فى الوجود
الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا لذات هف ﴿ فص ﴾
(واجب الوجود لاموضوع له) لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه

[٣] كالجزء المقدارى المتصل نسخه
[٤] نثبته نسخه

٢عوارض نسخه

وهو ينافى الوجوب الذاتى (ولاعوارض له) ان اراد انه لا ٢ عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو بط لأن الوجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات اضافية لايمكن الشك فى اتصافه تعالى بها وان اراد انه لاصفات له حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لايترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة لا يخ عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلايخ اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات لاجائز ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولاجائز ايضا ان تكون مستندة الى الذات والالزم ان يكون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقى من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقى مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولايمكن ان يكون له ساتر مباين كما سيأتى (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس وبضمها جمعه (فهو صراح) اى خالص عن وهمة الساتر الذى به الخفاء (فهو ظاهر) لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهرا يعنى يكون بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لاعوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليها

﴿فص﴾ (واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض فى العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذى يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ فى تعليقاته الفيض انما يستعمل فى البارى تعالى وفى العقول لاغير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة

تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يجعل الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلاجرم انه تعالى يجب ان يكون مبداء لكل فيض وايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيل لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل بشيء تبع ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا بشيء اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر على ذاته بذاته) يعني ان مبداء الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذلك السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة عندها والعلم عبارة عن [3] حضور مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي فيحصل له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا ان وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحداني الذات لا [4] تستند الكثرة اليه ولا [5] يقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني ان ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرة آخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالايات ناشئة من ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات (فهو ينال الكل من ذاته) لا بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده (فعلمه بالكل بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها منشاؤه كما سبق او لانه صفة له كما سيصرحه والصفة متأخرة

[3] عند مجرد نسخه
[4] تستند نسخه
[5] و يقتضيها نسخه

عن الموصوف تأخراذاتيا فان قلت قدصرح الشيخان وهماابو نصر الفارابي وابوعلي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كساير صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لابواسطة له قائمة به كما هو حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لايكون الاعلما بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اماان يكون عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لايخلو ان تعلق علمه تعالى بذلك الغيراماان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لاجائزان يكون حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والعدم الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاماان يكون حال وجوده العيني فيلزم ان لايعلم الاشياء الاوقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو بط لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاماان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له لازمة لذاته اويكون له وجود مفارق لذاته وحينئذ فاماان يكون موجودا في عقل او نفس اويكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني ايضا محال لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو مالزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس اوعقل لم يمكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوزان يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها في الاعيان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وسائر الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس اوعقل وتكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه وللنفس اوالعقل باعتبار حصولها فيه ولايدل شيء مماذكر على بطلان هذا الاحتمال (وذوق بعض المتالهة ان علمه

تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ماسواه مستهلكة مندمجة
فى مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج من القوة الى الفعل
فهو فى حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم
بالمفصل من وجه (ويحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع
الاشياء وان كانت حاصلة فى ذات الواجب لكنها بوجود علمى بسيط
كما سنشير اليه فلا اختلاف ولاتعدد فى الخارج بل ليس فى الخارج
الاذات واحدة هى الواجب الحق (فهو الكل) اى كل الاشياء
باعتبار الذات والصفة (وحده) اى حال كونه واحدا فى الخارج
فتكون الذات مع وحدتها فى الخارج كل الاشياء ولهذا بيان آخر
وتفصيل سيجيء فى آخر هذه الرسالة انشاء الله تعالى ﴿ فص ﴾
(هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعنى انه تعالى هو الموجود البحث
لان الوجوب هو استغناء الشيء فى كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن
ثابتا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزم افتقاره فى كونه موجودا
الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناؤه هف (هوالباطن) الخفى عن القوى
الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا (وقد ظهر) اى لانه قد ظهر
ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الدراكة فجعلها
عاجزة عن الاتيان بادراكه فاختفى عنها اذكل من الموجودات الممكنة
نور به تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوءها قصرت الادراك
عليها ومنعته عن التعلق بماوراها وايضا ذاته محض الوجود وظهور
الاشياء بالوجود اذلاخفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا متناهيا
فى اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به كالشمس فانها
بواسطة كثرة ضوءها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض
ونور مجسم لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد وايضا معقولية
ذاته لا تتصور بالنسبة الينا الا بحسب الوجوه والاعتبارات وكل
ذى وجه وحيثية له حيثية العراء والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لايمكن
ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز انه يشير
بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند الصوفية باللاتعين

وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار الاوصاف والحيثيات فليتأمل (فهوظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لاينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور امابالذات او بالايات وايا ما كان لايخ عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال والانتقال من الاثار كما قال مارأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله لكنه لاينكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر مايفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور باعتبار الاثار لايمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائها من حيث هي اذلايمكن لاحدالاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف بطونه فانه لايمكن الابالنسبة الينا (وباطن من حيث هوظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون لاينسب له الامن جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من المبين والمخالط بخلاف الظهور فانه قديكون من امر مباين لذاته وهووجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران اضافيان لايعقلان الا بالقياس الى الغير فلم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين الذين لا[٢] تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فصح قوله فهوظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هوظاهر (فخذمن بطونه) اي فاجهدان تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه

[٢] لم تنفتح نسخه

بانه لا يمكن ان يدرك متوجها (الى ظهوره) باعتبار المكونات (حتى يظاهرلك) عالم الاعلى من مظاهر العالم الاسفل (وتبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور عن ادراكها ﴿ فص ﴾

(كل ماعرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف) اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه اى باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمناهما كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض فى وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه فى كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينا بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواجب ايضا علة تامة لآخر فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا رتبت الاسباب) دفع لما يتوهم من ان اسباب الماهية التى هى الكليات يجوزان تترتب الى غير النهاية فلا تنتهى الى الجزئى فلا يحصل العلم به اى واذا كانت تلك الاسباب مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية) لان الحقايق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تصل الى مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا فى تحصيلها حينئذ الا التعين والهذية وذلك انما يكون اذا تحصلت نوع الانواع فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مشارا اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامى والجسم النامى للحيوان والحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذى هو آخر ذلك الاسباب ينتهى الى الاشخاص التى هى نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعينها انتهاء (على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى) يعنى ان جميع المعلومات

سواء كانت كليات اوجزئيات منكشف على ذاته تعالى بسبب ظاهريته
الاولى التى هى علمه بذاته وهو نفس ذاته ٣ دون ظاهريته الثانية التى هى
ظهوره بالآيات (ولكن ليس يظهر له شئ منها عن ذواتها) اشارة الى ان علمه
تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم
تأثره عن الغير فى صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام من جميع
الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها (داخلة
فى الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها التامة
كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فمسبباتها ايضا كذلك
والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا
ولاشك ان اسباب معلوماته ثابتة دائمة فتكون معلوماته ايضا كذلك
فلا تغير فى معلوماته فلا تكون داخلة فى الزمان والحاصل ان الموجودات
كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها المتعلقة بها اى كل
منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فالزمان
الذى هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفى كل جزء منه
فيكون العلم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد
فلا يكون فى علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى علومنا فلا يكون
علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى يعلم الكليات
ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شئ من ذاته
فلا يخفى عليه شئ فيكون فعليا اذ وجود المعلولات على الترتيب الذى
بينها فى الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها
كما تقرر عندهم وهو كاف فى تحقق الاشياء فاذا كان شئ لم يكن فى وقت
فانما يكون ذلك من جهة القابل فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك
صورة اوعرض فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى لانها ما لازمة
اولازم لازمه الى اقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذى بينها
(والترتيب الذى عنده) اى الترتيب السببى والمسببى الواقع فى معلوماته

٣ وقبل نسخه

﴿ تعالى ﴾

تعالى وهو كونها (شخصا فشخصا بغير نهاية) فان الترتيب في الموجودات العينية الذى هو فرع ذلك الترتيب العلمى غير متناه فعدم تناهى الترتيب العلمى بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك يعرف جميع احوالها الحادثة لها ويعلم انها تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجوداتها باسبابها الموجدة وعدماتها باسبابها المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم بالاسباب لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلى لان ادراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه مح وظاهر هذا الكلام والذى قبله من ان كل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى انه يعلمه على وجه الجزئية فينا فيه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات للواجب وقد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها بدون التغير جائز كما مر مرارا ويمكن ان يكون ان مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلى بهذا المعنى لا ينافى العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين لانهما ذاهبان الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام صورة جسم بشخصه في مجرد لانه يوجب انقسامه وكونه ماديا فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى وايضا قد ذهبا الى ان ادراك الماديات باشخاصها الا يمكن الا بالالات جسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه كلى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود جسمانى مباين لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات وبواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى كقولنا الجسمانية المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق

بالاشياء بحصول صورها فيه لاينافى ذلك كما ان قولهم حصول صورة الشئ فى العقل لاينافى كون الصورة مرتسمة فى القوة المتخيلة بل يتناولها وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل يجب التنزه عنه واما ان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل (فعالم) اى فهو عالم (علمه) بالاشياء (بذاته) اى بواسطتها (هو الكل الثانى) اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل انا كانت الصفة جزء منه تكون الصفة كلا اول لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلى كالمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لانهاية له ولاحد) خبر لقوله علمه بذاته بعد خبر هو قوله هو الكل الثانى (وهناك) اى فى الكل الثانى وهو العلم بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجوداتها وبكما لاتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كالامتناع تخلف المامور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعنى ان فى الكل الثانى وهو علمه بالاشياء عالم الامر[٣] و وجود المفارقات فى العلم هو بعينه وجودها فى الاعيان بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين

﴿ فص ﴾ (علمه الاول لذاته لاينقسم) لانه عين ذاته ولاشك فى انتفاء وجوه القسمة عنها (علمه الثانى) وهو علمه بباقى المعلومات (عن ذاته) (اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة فى الصفة ولاشك انها بعد الذات (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ماهى عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلايل الاشياء ودقايقها مختفية عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض (من هناك) اى من العلم الثانى (يجرى القلم)

[٣] اذ نسخه

المسمى فى عرف الحكماء بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعانى
من وجودات الاشياء وتقديرا وقاتها وتعيين كمالاتها الثانية على سبيل الاجمال
و تفصيلها (فى اللوح) وهو النفس انجريان القلم من الحكيم لا يتصور
بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شان النفس من حيث هى
نفس اى من حيث انها آلات جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها
مفصلة (جريا متناهيا الى القيامة) لان توقيت هويات الاشياء وتعيين
احوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجود شئ واحواله
ثم لشئ آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهى الى القيمة الكبرى التى
من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرائع وورد به الكتاب
كما قال الله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب وجاء فى الخبر
الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك
الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا ينافى هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربى قدس سره العزيز فى فتوحاته المسماة
بالعقلة فلما اوجد سبحانه وتعالى القلم الاعلى اوجد فى المرتبة الثانية هذه
النفس التى هى اللوح المحفوظ وهى من الملائكة الكرام المشار اليها
بكل شئ قال الله تعالى وكتبنا له فى الالواح من كل شئ وهو اللوح
المحفوظ وقال الله تعالى بل هو قران مجيد فى لوح محفوظ فهو موضع تنزيل
الكتب وهو اول كتاب سطره الكون وامر القلم ان يجرى على هذا
اللوح بما قدره وقضاه مما كان من ايجاده وبما يكون الى ان يقال فريق
فى الجنة وفريق فى السعير ويذبح الموت ويقول منادى الحق على قدم
الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار
خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد الى هنا حد الرقم بما بينهما
وما بعد هذا فلله تحكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان تحمل القيمة على الصغرى
التى عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات
فقد قامت قيامته وانما كان جريه متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فنى ذات الشئ

انقطع الكاتب وتنا هي عن تبيين امور تتعلق به فيتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا . ويحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المص والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو الماهية بان يحققها في الخارج و يوجد احوالها وتناهيه الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب ومبذاقك من ذلك الفرات) يعني اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مد خلية من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الامر (فتستريح ثم تدهش) بفنائك عن نفسك بالكلية ﴿فص﴾ (انفذ الى الاحدية) يعني ان الواجب عليك ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتمحق في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الخير الاصلي والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط و تتوجه الى مسببها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ماسوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رأيت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فحصل لك الدهشة وهي فناؤك عن نفسك و بقاءك بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله (تدهش الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (و ذا سألت عنها فهي ٢قريب) اما لان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واقعة بين الماهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا ٥يكون قريبا منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت الاحدية) يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي هي بان لم يكن معها شيء سواها اذا اوقعت ظلها واوجدت شيئا (فكان)

٢ الظاهر قريبة
٥ الظاهر لا تكون قريبة

ظلها (قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتأثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلين بالتأثير اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمانية فتعين انه لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدى الذات الا عقلا ولا يخفى على المتأمل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات والارض والقلم هو الموجود الذى حصل وجوده منها وتابع لها فى وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلية) اى الكل الذى هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان) ذلك الظل (لوحا) اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن البارى تعالى الا بتوسط (جرى القلم على اللوح بالخلق) اى بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية لانه يجوز ان تكون الكلية علة تامة والقلم علة موجدة او يراد بالخلق التقدير اى بتقدير الحقايق والمعانى وتصويرها فيه مفصلا

﴿ وص ﴾ (امتنع ما لا يتناهى لا فى كل شئ) يعنى ان عدم التناهى اما ان يكون فى البعد او فى العدد اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهى الابعاد واما الثانى فممتنع بشرطين اعتبر الحكماء احدهما الاجتماع فى الوجود الخارجى وثانيهما الترتب كما فى العلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى فى كل شئ (بل فى الخلق) يعنى الموجود الخارجى ولا يمتنع فى كل موجود خارجى (بل فى ماله مكانة ورتبة) اى فى الموجود الخارجى الذى يكون مترتبا اما طبعيا او وضعيا لا فى غيره اذ عدم تناهى معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان وعدم تناهى المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع فى الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهى فى الخلق اى الوجود الخارجى لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة

فى الوجود الخارجى لم يتصف موجود خارجى بعدم التناهى بل كل ماهو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهى والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهى وهو من حيث هو كل ليس بموجود فى الخارج لا فى الماضى ولا فى الحضر ولا فى الاستقبال لان وجود الكل فى الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل فى جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل فى الخارج بل فى الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجى منها بعدم التناهى ابدا (ووجب فى الامر) اى الامور الغير المتناهية ضرورية الوجود فى العلم سواء كان علم البارى تعالى اوعلم المجردات التى هى الاوائل لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية (فهناك) اى فى الوجود العلمى (الغير المتناهى كم سبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لاتتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فتكون فى علومها سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة

﴿ ص ﴾ (لحظت الاحدية) هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين ان الايجاد من الذات باى اعتبار من اعتباراتها يقع منها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت (نفسها) لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كانت قدرة) لان القدرة هو مابه يؤثر الشئ فى الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر فى جميع الاشياء لذاته كما اشير اليه فبذاته تكون قدرة (فلحظت القدرة) لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشئ عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة فى نفس الامر اى كونها بحيث يصدق عليها القدرة فى نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التى لا يلزم من تعقلها تعقل الذات قلنا ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة) لان القدرة امر اضافى اذ لا تكون قدرة الا على الشئ فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية (وهناك) اى فى العلم الثانى

الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها (افق عالم الربوبية)
ومطلع عالم الربية والايجاد اذ فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء
وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كاف في وجوداتها في اوقاتها
فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة منه (يليها عالم الامر) يعنى
اول ماخرج من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس (يجرى به)
اى بسبب العلم الثانى (القلم) على اللوح اذ لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا
فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات فعلى متقدم
على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوق تحته
لقوله عليه السلام ما من مخلوق الاوصورته تحت العرش (فتتكثر الوحدة)
التى هى العلم الاجمالى البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح
وبه تصير متكثرة مفصلة فى اللوح وهو النفس واعلم ان الشيخ فى طبيعيات
الشفاء فى كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة تتيقن معلوميتها لك
وتسئل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون
هناك تفصيل البتة بل انما تأخذ فى التفصيل والترتيب فى نفسك مع اخذك
فى الجواب الصادر عن يقين منك بانك عالم به قبل التفصيل والترتيب قال فاحد
هذين القسمين هو العلم الفكرى الذى انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وركب
والثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة
بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك
علم فاعل للشئ الذى يسميه [٢] علما فكريا ومبدا له وذلك هو القوة الفعلية المطلقة
من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو [٣]
نفس اى متعلق بالبدن فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى واما انه
كيف يكون للنفس الناطقة مبداء غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع
نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس فى العقل المحض منهما
تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبداء لكل صورة يفيض عنها
على النفس وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها
الاشياء فان عقلها فهو [٤] العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى
ماذكره الشيخ وغيره لايكون فى علم الواجب ولا فى علوم العقول تكثر

[٢] نسميه نسخه

[٣] الظاهر هى نفس اى متعلقة

[٤] الظاهر هو

وتفصيل مع وجوب كونها عالمه بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد فى نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيهما تفصيل وقصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المفارقات المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا وهذا يقتضى التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعنى ان ذلك الوحدانى البسيط بحيثية لو حلل الى الاجزاء لكان بينها تقدم وتأخر ذاتى كالترتيب الذى بين اجزاء المتصل الواحد فى نفسه فان فيه جزأ وجزء جزء وجزء جزء جزء فيكون بينها ترتيب على الوجه الذى ذكرناو ايا ما كان فلا يكون فى علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا فى النفس وتكثر وحدته (حيث يغشى السدرة ما يغشى) السدرة شجرة النبق روى مرفوعا انها فى السماء السابعة وعليها مثل النبق فان قيل ما الذى يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصير بها دكا كالطور يعنى انه يغشى الوحدة التى هى العلم الاجمالى كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره ما يغشى اى ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة للوح اى تصل الكثرة الى وحدة العلم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار وهى بعينها كثرة العلم يعنى انه لا تتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلاقى الروح والكلمة) اى بسبب العلم الثانى وتعلقه بالمعانى يصير الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلمة يعنى الظهور بحسب العين والوجود الخارجى فكما ان بالكلمة تظهر المعانى المختفية فى النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعانى واثارها فى الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن يعنى ان الروح يصير ملاقيا لكلمة كن يعنى الايجاد بسبب العلم الثانى ولما كانت المعانى المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه لازمه (وهو التلاقى عالم الامر) يعنى

ان هناك عالم الامر الذي هو الا فوق سماء فقالانه يصنع و يظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج (اليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات) السبع (ومافيها) من الكواكب والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدئ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تنحط درجات الوجود الى ان تنتهي الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية و بعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحدي الذات مبداء لمراتب الموجودات من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده وتسبيحه اما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او بالدلالة على تنزيهه عن سمات النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدأ) اي بعد حصول وجوداته يتحرك كل من تلك الموجودات حول المبدأ ويتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل شئ يستدعي ويطلب كمالاته اللايقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شئ

من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبريائه فلا جرم كل شئ يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب لذاته سواء علمه اولم يعلمه اعتقد ان ذاته منشاء لتلك الكمالات اولم يعتقد كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة الحوادث و يقرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سبهم راجعا الى ذاته تقدست قال الله تعالى يوذيني ابن آدم بسب الدهر وانا الدهر وفى رواية فان الله هو الدهر حقيقة و يحتمل ان يقال ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدأ اى يحرك كل منها بناء على تشبهه بمبدائها اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعا وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة بها كما بين فى موضعه (وهناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها بواعراضها الحالة فيها (يلتفت منه الى عالم الامر) اذ بالنظر فى هذا العالم والتأمل فى اجزائه يعرف وجود المجردات فى الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لايمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لايصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها ولايكون ذلك الا عالم الامر (و يأتونه كل فردا) يعنى ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفردا من الموانع ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدست اعنى توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعنى توجهها من النقصان الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا المنهج رجوعا بفنائها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طبيعى اوارادى يعبر عنه بالفناء فى التوحيد لله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب اما الى البدو فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ واما الى الفناء فبقوله يأتونه كل فردا ويمكن ان تعتبر هذه المراتب الثلث فى كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث هى جملة

﴿ فص ﴾ لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (لك ان تلحظ عالم الخلق) وتنظر فيه (فترى فيه امارات الصنعة) فتعلم انه لابد من صانع بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر في احواله وهذا هو طريقة الحكماء المتالهين واشار اليه بقوله (وتلحظ) اى ولك ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من الاثار والآيات (وتعلم انه لابد من وجود بالذات) اى موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقريره ان يقال لاشك في ان شيئا ما موجود فلايخ من ان يكون واجبا اوممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فلابد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لايمكن ان يوجد بذاته والالزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممتنع ان يكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء الى موجود غير ممكن وهو الواجب (وتعلم كيف ينبغي علية الوجود بالذات) يعنى يجب ان يكون عينه لامقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت بالموجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك) يعنى انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة في حدود ذواتها وذاك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعدما اثبتوا ان في الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لايمكن ان يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما (وتعرف

بالصعود من) الخلق الى الحق (ان هذا هذا) يعني انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتي بيانه عن

قريب (سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد) جعل الشيخ المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبه الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاول بازاء الطريقة الاولى فظاهرة واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفته ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اي اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان تجعل المرتبتين المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة المشهود والعرفان والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين ﴿ فص ﴾ اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو بط محض لذاته واما الممكن فهو بط في

ذاته موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ماليس بحق) انك اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود المحض وعلمت ماليس بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حدود انفسها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا منها مستفيد

الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذى هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع (عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حقه اى بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم فى هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور فى هذا الفص تفسيرا لقوله ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان فى اعتبارك الحق ومعرفته اولا يحصل لك زيادة علم وتمييز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الآفلين) الساقطين فى حدود انفسها لان الافول دناءة تمنع الميل مطلقا الى صاحبها فضلا عن افراطه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق) بكليته ولا تغفل عنه لحة عين ولا تكتف اليه بالتوجه فى بعض الاوقات و ببعض القوى

﴿ فص ﴾ (اليس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين فلا يشارك ندا) لان الند هو المثل المخالف المعادى والمثل هو المشارك فى تمام الماهية فاذا لم تحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضى التشارك فى الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهى الانقسام الى ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف ماهية ولا هوية) كما تقدم فى صدر الكتاب (ولا يتغاير ظاهرية وباطنية) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائرك كذلك) اى التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات

عقلك وتفحصتها واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء ان يكون احواله كذلك فانا لا نشك انك لا تجده فيها فليس ذلك الحاصل فى قواك المدركة (الامباينا له) يعنى للحق الواجب (وهذا منه) اى الحاصل فى عقلك صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اى اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك (فقد عرفته) اذ غاية الادراك ان يدرك ان لا يدرك كما قال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك

❊ فص ❊ (كل ادراك فاما ان يكون لملايم) اى لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملايم بل منافر اى لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (او لما ليس بملايم ولا منافر) ضرورة فسر جمهور الحكماء (اللذة) بانها (ادراك الملايم) وفسروا (الاذى) وهو الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس فى الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدين النيل والوصول فقد قيل فى بيانه ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة متساوية ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول ما يساوى اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات اللذيذ ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفى فى اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فى وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول ما يساويه كما لا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كمال لواحد منهما وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده فى بعض الاوقات فهو مسلم لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوى اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم

لو ثبت كمالية ما يساوى اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم والى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكفى النيل ايضا فى اللذة لان الانسان قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحضورذاتها عنده واما الوصول فقد بينه بان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها يلتذ به من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا فى تعريف اللذة قيدا يغنى عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه مأخوذ فى مفهوم الملايم المأخوذ فى تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشئ بالفعل مناسبا له لايقا به فحقيقة تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشئ بالفعل مناسب له لايق به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا فى تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك غاية ما فى الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها فى التعريف لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث قال فاذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين فايرادهما اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك) اى مدرك سواء كان جوهر العقل اوقوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما تقرر (للشهوة) اى للقوة الشهوانية التى هى الباعثة على جلب المنافع (مايستطيبه) ويستحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله فى صدد بيان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينها كغلوبية العدو وغالبية الصديق

فان الانسان اذا سمع احداهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة السامعة لان التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جزئياتها من كمالات القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كلياتها بالذات وجزئياتها بواسطة قوة جسمانية التذت بها بالذات فكمالات القوة الشهوية مثلا كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كمالاتها لا لانها من كمالات قوة مدركة بخصوصها كما اشار اليه الشيخ بقوله (وللغضب الغلبة) اى للقوة الغضبية التى هى الباعثة على دفع المضار ان يتكيف بكيفية الغلبة والمضرة اللتين حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور بادئ تعلق بمغضوب عليه فان الغلبة ليست من كمالات القوى الدراكة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك افردهما بالذكر (وللوهم الرجاء) اى للقوة الواهمة التكيف بهيئة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره (ولكل حس) اى لكل شئ من القوى الحسية (ما يعد) اى كمال يتهيأ (له) فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذت بها (وللما هو اعلى) اى للقوة العاقلة من حيث هي التى هى اعلى من تلك القوى كمال هو الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا الحق بالذات) وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية (كل كان من هذه الكمالات) المذكورة (معشوق) ومرغوب (لقوة) هى (دراكة) فاذا ادركت التذت به ﴿ نص ﴾ اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التى هى المبدأ الادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان تكون مغلوبة ٧ للقوة الحيوانية التى يدعوها شهوتها تارة وغضبها اخرى اللذان ينبعثان عن المخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه او بسبب ما تتأدى اليهما من الحواس الى

٧ مطلوعة نسخة

حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي وتلون العاقلة بتلونها في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افاعيل مختلفة والعاقلة مؤثرة وثانيهما ان يكون القوة الحيوانية مغلوبة لها مؤثرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة اذا عرفت هذه فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله غير ملتفتة الى غيره (كمالها عرفان الحق الاول) اي الوصول اليه فقوله (بادراكها) المراد به المعنى اللغوي وهو الوصول تفسير وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض (فعرفانها الحق الاول مرتبة قدسية) اي بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) اي على الوجه الذي تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان (يتجلى لها) فان تجلى الحق الاول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة القوية مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية ايضا ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك اوالمدرك اوالمدرك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا رآه من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك

القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلى واصل الى كنه الشيء الذى هواصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس و يميز بين الخارجى اللازم والمفارق و بين اللازم بوسط و بغير وسط والادراك الحسى لايصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان فى ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ماهى عليه ومدركات الحس ليست الااعراضا مخصوصة هى الالوان والطعوم وباقى المحسوسات ومايتعلق بها من المعانى الجزئية ومن البين ان لانسبة لاحدهما فى الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منهما ﴿ فص ﴾ (كل مدرك متشبه من جهة مايدركه) اى لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية اومن جهة النظر والفكر اوغير ذلك بمايدركه (تشبه ٤ التقبل والانصال) اى تشبها هو منشاء لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم و بعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة) بالله تعالى المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية (ستخالط معنى) يفيض عليها ويتصل بها (من اللذة الخفية) اى من اللذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فيرى الحق) فى كل شيء بل كل شيء (وتبطل عن ذاتها) وتفنى و تعلم انه تعالى هوالموجود وماسواه بطلان وخيال وتحقق بحقيقة قول لبيد الاكل شيء ماخلا الله باطل (فاذا) زال هذه المعانى عنها بسرعة كما اشار اليه الشيخ فى مقامات العارفين بقوله كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و(رجعت الى ذاتها واتت) اى عادت وصارت على ماكانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف

٤ نسبة نسخه

٦ من نسخة

على فوائه وتضجر على ٦ فقد انه لمفارقتها الط الحقيق ﴿ فص ﴾
المقصود من هذا الفص دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره
ان من الاشياء ما هو كمال وخير عندنا كالصحة والامن والطعام وغيرها
فلو كان اللذة ادراك الملايم لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه
ان اللذة يحصل وجودها بشيئين احدهما وجود الملايم عند المدرك
والثانى ادراك ذلك الملايم من حيث هو ملايم فعدم الالتذاذ بتلك
الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملايمة
وانتفاؤه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ما كل ما يلى اللذة
يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها) يعنى ليس كل من يقرب
الملتذ به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملايمة
كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع فى توضيح
ذلك بقوله (اليس الممرور) وهو من به مرة الصفراء (يستخبث
الحلو) اى يعده خبيثا (ويستبشعه) وبقوله (اليس من به جوع
بوليموس) معنى بولى باليونانية الشئ العظيم جدا وموس هو الجوع
والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى
(يعاف الطعام) والحال انه (يذوب بدنه جوعا جوعا) ولما نبه
على ان وجود الملتذ به عند الملتذ لا يكفى فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه
اراد ان ينبه على ان وجود المؤلم عند المتألم لا يكفى ايضا فى تحقق
الالم فقال (ما كل منقلب فى كل سبب مؤلم يحس به) ثم اوضحه بقوله
(اليس الخدر) الفاقد للقوة اللامسة (لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد
الزمهرير) فلا يكفى فى تحقق اللذة والالم وجود الكمال والآفة عند
المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك ﴿ فص ﴾
اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما يعنى يكون افعال
البدن بسبب عروضه مأوفة اونفسانى يكون افعالها بسببه كذلك
فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة
مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة
العقلية هى اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كالات

للنفس ملتذة بادراكها لوجب ان يشتاق اليها و يتألم بحضور اضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الرخيمة التي هى كمال لها و يتألم بوصول الاصوات المتنكرة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهماكه فى اللذات الحسية واشتغاله بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت اليها لم يجد ذوقها منها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذى هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدأ الامراض البدنية ودفعها ثم بالتذذ لقوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك او يتألمها بما لم يكن يتألم بها ثم قياس الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات عليها قوله (ماحال الممرور) الذى له مرض بدنى (اذا كشف عنه غطاؤه سوء المزاج ومن به جوع وليجوس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخدر اذا سرت قوة الحس فى جارحته اليس الاول يستلذ الحلو استلذاذا اليس الثانى فلقرمه) اى بحركه (الجوع اقلاقا) ويجده بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة (اليس الثالث ينهكه الالم انهاكا) اى يصير بحيث لا يطيق على كلفته ومشقته لحظة (كذلك اذا كشف عنك غطاؤك) وازيل عنك حجابك الذى كان على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اى بصرك فى تلك المدة حديد فى هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعنى ان بصرك حينئذ حادنا فذثاقب يرى ما كان محجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما هى عليه فيلتذبه لان حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كمالاته لان الحكمة والمصلحة من خلقك هى تلك الادراكات كما اشرنا اليه فقتضى نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى يلتذ بادراكها

﴿ فص ﴾ (ان لك منك غطاء) هو اعتبار هويتك وملاحظة انانيتك التى هى كمال الحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف

ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع بعد نفى صريح وهو الاكثر او ضمنى كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اى لم يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان معها شئ يصير سببا لحجابها اوصفة لقوله غطاء اى غطاء فاضلا (عن لباسك) اى عن ٢ غطائك الحاصل (من البدن) والحاصل انه اذا كانت هويتك تحجب بالك مع غاية قربها منك فكيف لايكون الامور الخارجية المكتسبة من بدنك حجابا لك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى وتجرد عن الغواشى الغريبة والهيأت البدنية واذا تجردت عن العلايق البدنية والعوايق الردية بل عن اعتبار هذية ٣ نفسك (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو المطلوب الحقيقى ٤ ولا تسئل على بناء المجهول (عما تباشره) عن افعال ترتكبه اما لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فتفنى ذاتك وصفاتك وفعالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح مقامات العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق فى علمه الذى لايعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى لايتأتى عليه شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد وصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذ صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه ان لايسأل عما يباشره لقوله تعالى لايسئل عما يفعل فلا تسأل انت ايضا واما لجلالة منصبك وعظمة شانك اولان مايصدر منك حينئذ لايكون الا ماهو مستحسن بالذات فلا يلام عقلا ولايعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنهما مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب

٢ غير نسخه

٣ هوية نسخه

٤ كما قال رسول الله عليه السلام تجرد تصل نسخه

الباطن دون الظاهر يعني ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك
الشرب مانعا وحجابا له في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجرى عليه
حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها
فبعضها الهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه
المزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها رخيصة وبعضها قاهرة الى غير
ذلك من الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها
بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها فمعنى قوله (فان مت فويل لك)
انك اذا صرت متألما عند قطع علاقتك لبدنية وعوايقك الظلمانية
بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى
زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اى
وان كنت ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس
والخطرات فالخير والظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون
نفسك من لطايف الالهية النورانية (وانت في بدنك) اى في حالة تعلقك
ببدنك بحسب الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كانك لست
في بدنك وكانك في صقع الملكوت) وناحيته اذ لا يمنع في هذه الحالة
اشتغالك بالبدن وملايمات الحواس عن انخراطك في سلك المبادى المفارقة
كما اذا كنت في سلكها (فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس
بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم تقيدك ٢ بالحواس وملايماتها عن النبي
عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاتخذ لك عند الحق عهدا)
اى فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بان يبقيك ويديمك
على هذه الحالة اى اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤا به وامتثل باوامره
واجتنب عن نهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك من صقع الملكوت عبر عنه
بالعهد لان كما ان بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن احدهما
الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامتثال سبب

٢ عدم نفسك نسخه

لئلا يصل منه الى ٣ عهده العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دائما النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان يأتيه مردا) اى فريدا وحيدا لعملك ليس معك من الدنيا شئ لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك ﴿ فص ﴾ (ما نقول) فى شأن الاثر الذى عند الحق تعالى عن الحق طائفة من المتأخرين تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعى والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهنالك صورة العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد وقوى صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها ٤ واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاصاب ٥ القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك ان واجب الوجود هو الذى فى غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرته كان العشق اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير) لكنه ليس لا يعشق ٦ من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته)لان اللذة كما حقق هى ادراك الملائم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به (وان لم يلحق من الغير) لكنه قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا (ثم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شئ من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل من وجوده فائض عنه والى هذا اشار بقوله (فيفضل ذلك الوجود (ليسبح) و يسيل على مهيات الممكنات (على الاتمام) اى على ان يتم تلك الماهيات التى هى ناقصة فى انفسها باطلة فى حدود ذواتها ﴿ فص ﴾ (من شاهد الحق) وعرفه

٣ الى من عنده نسخه

٤ تناهيا نسخه

٥ فاحباب نسخه

٦ لا يعشق نسخه

لابخ من احدى الاحوال الثلث هى اما ان يكون بحيث (انه لزمه لزوما) اى لاحظه فى جميع ذرات الكون بحيث لاينفك عن تلك الملاحظة ابدامع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لايقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه و يرى الخلق واليه اشار بقوله (او تركه عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مماسواه بل لايلاحظ الاجناب القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهى مرتبة المحو والفناء فى التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول) الذى هو فقدان الاسم و بطلان الرسم يعنى لايكون للعارف حالة سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التى هى فقدان التعين وهى حالة الفناء فى نفسه والبقاء السرمدى بالله الحق الواجب (ومن تركه عجزا فقد أقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل) فى حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق و يستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازالة الحجب ورفع الموانع (وسريع) اى شانه ان يأتى هرولة الى من اتاه يمشى و يتوجه (نحوه فيلحق) و يصل اليه عند تخليته عن العوايق قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى الى يمشى اتيته هرولة فاجهد ان يمحها عن الطريق (وهو لايضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله

فص (صلت السماء) اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة وجاءت بما اراد منها (بدورانها) حول مراكزها (و) كذلك (الارض) انقادت امره (برجحانها) اى بثقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على (الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اى بتقاطره ونزوله الى الارض (وقد تصلى له ولا تشعر ٢ ولذكر الله) الذى هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل اليه الافهام و يتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال واقتصار فهمك

٢ ولا تشعر نسخه

على لسان والملك والمقال . ﴿ فص ﴾ (ان الروح الذي
لك) وهو المدرك الفاهم المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر عالم
الامر) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو
عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصيته
وعند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات
على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيفية المخصوص
والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع في قولنا انا
عالم معلوم ولا يخطر بالبال شيء من البدن واجزائه واعراضه من
الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم فثبت
انه مجرد شانه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص
(و) ان (لا يتخلق بخلقة) هي المركبة من الكيفيات المحسوسة اعني
اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها بوصف
الشخص بالحسن والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اى لا يمكن ان يشار
اليها بالاشارة الحسية (و) ان (لا يتردد بين حركة وسكون) اى لا يمكن
ان يتصف باحديهما لان جميع ماذكر من خواص الجسمانيات
وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اى فلاجل تجرده وكونه من عالم
الامر (يدرك المعدوم ٢ الذي فات) من الحس بان لا يدركه اصلا وليس
من شان البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك
المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه فتعين ان يكون
مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزأ من البدن او يكون
للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات
(و) يدرك (المنتظر الذي هو آت) ولا شيء من البدن وحواسه بمدرك له
لما سبق بعينه (و يسيح في عالم الملكوت) الذي هو العالم الاعلى المعقول
(و ينتقش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شانها التأثير
لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها و يحتمل ان يقال انه ينتقش
بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن
وحواسه كذلك . ﴿ فص ﴾ (انت) مركب (من جوهرين

٢ المعلوم نسخه

بانضمامها تشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثانى مباين للاول فى هذه الصفات) لما بيناه آنفا (غير مشارك له فى حقيقة الذات) لانه من لطايف الروحانيات (يناله العقل) فيدركه فقط لان ادراك الحواس لايتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل تخيله اذ ترتبة ادراكه لاتخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز اوحال فيه ولايتجاوز عن هذه المرتبة فلولان العقل والشرايع دفعها لعدت من القضايا الاولية وانما كنت من هذين الجوهرين (فقد جمعت) اى كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذى هو عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذى هو عالم المعقولات (لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولايذهب عليك انه لايمكن اعتبار التأليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع المؤلف وحدة حقيقية فليتأمل ﴿ فص ﴾ (النبوة يختص فى روحها بقوة قدسية) يعنى النبى وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احديها ان يكون بحيث يطيقه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادى العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفص اشار الشيخ اليها اما الى الاول فبقوله (تذعن لها) اى يطيع لارادتها (غريزة عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر) وهو البدن الانسانى فى حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته لان شان النفس الناطقة الانسانية ان يحدث فى العنصر البدنى استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانى كما نشاهد من استحسن حالة الغضب فيحدث حرارة لاعن حار و برودة لاعن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادى التى هى تكسو المواد صورها اذا تم استعداداتها بل هى اشد مناسبة واقرب

من تلك المبــادي إلى البدن فلايبعد ان يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني بل التي في النفس قد يصير مبدأ لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله وقهره وتفكرت في جبروته وكبريائه تقشعر ٤ جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التأمــل والتفكر لايكون الافي النفس وقد اثر في البدن وقد يؤثر النفس في بدن آخر كتأثير العين العاينة والوهم العامل فالنفس اذاكانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر مايتصور فيها وذلك لان النفس غــير منطبعة في البدن بل متصرفــة الهمة اليه وكان هذا الضرب ٥ من التعلق يجعلها ان تحيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتهــا فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية جدا يجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها و يعم (فيأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات) فيبرئ المريض و يمرض الصحيح و يستحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا اوغير الارض ارضا و يحدث بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف الاوقات هــذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله (ولايصدأ مرآتها) عطف عــلى قوله يذعن لها اى ولايحتجب مرآة نفسه الناطقة بشئ من الحجب لشدة صفا لتها ولايمنعها شئ (عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ) عن تطرق الفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اى المكتوب (الــذي لايبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لايتغير كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج اومنتظرة الوجود فيه و يحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المتبادر منه والى الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التي هي الرسل) عطف على قوله مرآتها يعني ان ذوات الملائكة التي كالمرايا لاتحجب عن نفسها الناطقة المؤيدة ٦ اى لايكون بحيث لايظهر عليها الملائكة بل هي يظهر عليها فيراها مشاهــدة و يسمع اصواتهــا و يستفيد منهــا فيبلغ ما استفــادت (منها مما عندالله)

٤ كذف تقشعر نسخه

٥ التصرف نسخه

٦ المرتبة نسخه

من الاحوال والاحكام الى عامة الخلايق ليكمل نفوسهم بحسب قوتيها النظرية والعملية و يجعلها مستعدة للسعادة الدينية والدنيوية ﴿ فص ﴾ لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها اراد ان يبين ماهياتها وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع من معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اى حقايقها وذواتها الموجودة فى الخارج (علوم ابداعية) كائنة بمجرد كن من غير سبق مادة ومدة (ليست) تلك الملائكة (كالواح فيها نقوش اوصور ٣ فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهى منزهة عنها لتجردها (بل هى علوم ابداعية) تكرار والاولى ان يقال بل هى (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (يلحظ الامر الاعلى) اما بالاشراق من المبدأ الحق اولان العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب (فينطبع) اى يرتسم (فى هوياتها ما يلحظ) من الصور الادراكية هذا الكلام صريح فى ان علم المبادى العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس ايضا (وهى) اى اعظم الملائكة التى هى العقول (مطلقة) اى غير مقيدة ببدن من الابدان تقيد نفوسنا الناطقة بابدانها (لكن الروح القدسية) التى للرسول (يخالطها فى اليقظة) كما روى عن الرسل عليهم السلام انهم شاهدوا جبرائيل وتكلموا معه بحالة اليقظة (والروح النبوية يعاشرها) و يخالطها (فى النوم) لان النبي من يوحى اليه اما مناما اوالهاما سواء اتاه جبرئيل اولم يأته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث هو نبي لايستدعى ان يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطة معه فى النوم فلهذا خصص بالنوم اولان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص وفى بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان يخالطون معهم فى النوم كما لا يخفى ويلايم لما تقدم من قوله النبوة يختص فى روحها بقوة قدسية فان قيل هذا ينافى لما تقرر عند اهل الملل و الشرايع الحقة من ان الانبياء يشاهدون

٣ صدور نسخة

الملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الابان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من هذا الفص ينافيه و ينافي ايضا اذكونها علوما ابداعية ينافي المخاطبة معهم في اليقظة قلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجرد ها نظر الى ثانيهما فمورد النفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا تنافي ﴿ فص ﴾ (ان الانسان لمنقسم الى سر وعلن) يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت من جوهرين (اما علنه) اي ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه) اي اخلاطه (وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) من ارتباطات العظام وكيفيتها ومنابت الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها (واما سره) اي باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة وعلمية وعملية ﴿ فص ﴾ (ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لانا لا نشك في ان للنفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا من حيثيتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل (والعمل مقصود بالتبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه لا يبقى بقابها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس (والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء (والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات ﴿ فص ﴾ (وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشارك في كثير منها غيره) هذا غني عن الشرح ﴿ فص ﴾ (العمل النباتي في غرضي) يعني ان مقصودي من عمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره

الى حيث يصلح لان تحلية الغادية وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية فى اعمال المتعلقة بالقوة الغادية و بها يحفظ الشخص لانها لولم يلحق به بدل مايتحلل لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت فى الابدان النباتية وهى يقتضى تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا لمايتحلل منه لفسد المزاج بسرعة (وتنميته) التى هى اثر القوة النامية التى بها يحصل كمال النشو (وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد) الذى هو من ارباب القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه عـلى كل شئ فمالم يصلح ان تبقى بشخصه و يصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل مايتحلل من النوع كما ان الغادية يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقدسلط عليها) اى على هذه الاعمال (احدى قوى روح الانسان)من قواها الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية) هذا هو المشهور (ولاحاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل احوالها الان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها ﴿فص﴾ (العمل الحيوانى جذب النافع)اى تحريك يقرب به من الشئ المتخيل النافع (ويقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التى فى الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع الضار)اى تحريك يدفع به الشئ المتخيل الضار (و يستدعيه) اى هذا الدفع (الخوف) لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت فى النفس احدثت خوفا فيهاثم ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (ويتولاه الغضب) اى هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهـذه من قوى روح الانسان) اى هـذه الاعمال ناشية من قوة هى من قوى الخمسة للروح الانسانى ﴿فص﴾ (العمل الانسانى): وهو الصادر من نفسه الناطقة بحسب قوته العملية من جهة استنباط مايجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية هى قولنا كل حسـن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به بان نقول الصـدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به

فالصدق ينبغي ان يوثق به وهذا رأى كلى ثم ان العقل العملى وهو القوة
التى بها يصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو
انما يفعل بواسطة استخراج الرأى الجزئى من الرأى الكلى كأنه يقول
هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يوثق به فهذا الصدق ينبغى ان يوثق به
وهذا رأى جزئى والعقل العملى يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى
فالنفس تصدر عنها الافعال لاراء جزئية منبعثة من آراء كلية مستنبطة
من مقدمات بديهية اومشهورة اوتجربية اوغيرها ولايمكن ان يصدر
منها شئ الااذا كان مستحسنا فى نظرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر
(اختيار الجميل) وهوالفعل الذى اثبت الشرع اوالعقل حسنه (و) اختيار
(النافع) سواء استحسنه الشرع والعقل اولا كفعل شخص من يمنعه
عن الوصول الى مطلوبه (فى المقصد المعبور اليه) متعلق بقوله النافع
يعنى الذى هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو مسافة اتفق العبور اليه
(بالحيوة العاجلة) الفانية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس ورأى
كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تترك افعالا لها ان يفعل ٢ مثل
ان الاسد المعلم لايأكل صاحبه ولايأكل ولده لابسبب اعتقاد فى النفس
بل من جهة اخرى هى ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود مايلذه وبقاؤه
فان ٣ الشخص الذى يمونه ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ
بالطبع عند المنفوع فيكون المانع من فرسه ٤ حالة اخرى لا اعتقادا
وربما وقع هذه الحالة فى الجبلة من الالهام الالهى كحب كل حيوان
ولده من غير اعتقاد البتة (و) رأى وقد يكون العمل الانسانى (سد) طرق
(فاقة السفه) الذى هو الظلم بحيث لايأتيه من جهة بناء (على العدل)
متوجها اليه يعنى انه قد يكون العمل الانسانى منع نفسه عن سلوك
طريق الظلم وتركه واداءتها على العدل الذى هو لزوم المستحسنات
قولا وفعلا وعقيدة والظلم اما على نفسه اوعلى غيره والاول اما باعتبار قوته
النظرية اوالعملية اما الذى باعتبار القوة النظرية فابقاؤها على جهلها
وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذى باعتبار العملية فان لايحفظها
فى الاخلاق عن طرفى الافراط والتفريط ولايلزمها المواظبة على التوسط

٢ يفعلها نسخة
٣ وان نسخة
٤ فريسته نسخة

بين الطرفين والثانى وهو ايصال الضرر الى الغير اما فى آجله او عاجله
فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت بالمقايسة اليه العدل (ويهدى اليه)
اى الى كل واحد من الاختيار والسد (عقل) اى حالة ادراكية او رأى
واستنباط قياس يفيده (التجارب وتوثبه العشرة) اى المخالطة مع
بنى نوعه (و يقلده) اى ذلك العقل او صاحبه (التأديب) اى المتأدب
الذى ليس له قدرة استنباط الرأى الجزئى من الرأى الكلى فلا يميز الجميل
من القبيح فلذا قلد من له هذا التميز ليختار به الجميل وهذا التقليد انما يكون
ممن يحكم عقله الاصيل بصحة رأى من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط
ولذلك قال (بعد صحة من العقل الاصيل) ﴿فصل﴾ (الادراك يناسب
الانتقاش) اى الادراك يشبه ان يكون هيئة وصورة فى العقل مناسبة
لهيئة وصورة حاصلة من انتقاش شئ بشئ فى الخارج لا انتقاشا كما هو
الظاهر من كلامه ههنا لان ما سيأتى من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه
وايضا الانتقاش انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها والادراك
يتصف بهما فلا يكون انفعالا والشيخ فى منطق الشفاء بعدما بين ان العلم لذاته
غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفيته
ما يكون هيئة فى النفس وصورة مجردة عن المواد هى مطابقة لامور
من خارج (وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة
ضامة) اى جامعة قوية (رحل عنه) اى افترق الشمع عن الخاتم حال كون
ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة ومشاكلة صورة) يعنى ان الشمع يأخذ
عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم ونقشه
والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة
الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك
المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك
اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا اخلص عنه)
اى سلب المدرك عن المدرك (صورته عقد معه * المعرفة كالحس يأخذ
من المحسوس صورة ينسو صفهها الذكر) اى يطلب القوة الذاكرة
ان يحصل تلك الصورة وصفالها فاغايبها (فيتمثل فى التذكر)

* عند فقد نسخة

وهو الحافظة (وان غابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس
انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس
بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب
هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه
يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان المتصور بالصورة التي هي المحسوسة
القريبة منهما واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة
البعيدة فهي تحس ذاتها انتهى ﴿ فصل ﴾ (ادراك الحيوان اما
في الظاهر) اي في القوة الظاهرة (واما في الباطن والادراك الظاهر)
هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس التي
هي المشاعر) ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به
(والادراك الباطن من الحيوان) وهو ادراك المعاني الجزئية والتخيل
الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة
(للوهم ونحوه) اي مع خدمة فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس
المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعاني وثانيهما
وهو الحس المشترك للصورة كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك
الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس
المشترك لان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو
الاحساس الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام
وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس
المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت
النسبة المذكورة بينها وبين البصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب المبصر[٢]
انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة
بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة في الموجود احسها كما يعرض
للمرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من القوة الواهمة
لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المحيرة[٣] في الخيال متى شاءت

[٢] المبصر نسخه
[٣] المختزنة نسخه

الواهمة ادراكهما بنفذ الى التجويف الاخير بان تصير الدودة مفتوحة، ويتصل الروح الحامل للصور ٢ الخيالية بالروح الحامل القوة الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المخيلة فانطبعت الصور التى فى الخيال فى روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل مادام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المخيلة يعرضها على النفس وعنده تقف بادى الصور المحسوسة وايضا لانم ان الوهم لايدرك الا المعانى الجزئية فان الادراك الباطنى وهو التخيل وادراك المعانى كله مستند اليه اما المعانى فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل فى ادراكها بان يدركها او لانه يدركها الوهم وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر واما التخيل فلانه وان كان لتلك القوى مدخل فى ادراك الصورة بالمعنى الذى ذكر لكن هذا النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم يخدمه القوة المخيلة اياه كما بينا واما حصرا دراك الوهم فى المعانى على ماهو المشهور فباعتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا المعانى لا ان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك ﴿ فص ﴾ (كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته) يعنى انه يتأثر عن المحسوس الذى هو الامر الخارجى بهيئة وصورة هى مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر فى حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة فى الحس مثل كيفيته وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار فى اللامسة اذا لاقت البدن اذ عند ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وظاهر الامر فى القوة اللامسة ماذكرنا ويشبه ان يكون الحال فى الحواس الثلث الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجى

٢ للقوة نسخه

(قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اى جعل صورته خلفه عنه باقية فى الحس وان زال نفسه عن المحاذاة او غابت (كالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا) فان من بالغ فى النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ فى النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك خالصا بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اى جعلها بحيث لا يرى شيئا مما يحاذيها من الالوان ٢ مثلا لانغماسها فى الانفعال من تلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوى باشره) اى صاحبه (طنين) وهو صوت فى الاذن (بقيت مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين بقى صورتهما فيهما مدة (وهذا فى اللمس اظهر) اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة فى القوة اللامسة ان تكون قوية

﴿ فص ﴾

(البصر مرآة يشبح فيها خيال المبصر) وظله (مادام) المبصر (يحاذيه) اى يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المحاذاة (ولم يكن قويا انسلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظى ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر فى تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة فى ملتقا عصبتين آتيتين من الدماغ مجوفتين يتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذى هو فى الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع ٣ النور يدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع حوز ٤ يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاككين على شكله) يعنى ان الهواء الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن متصاكين قارع ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب ٥

٢ الانوار نسخه

٣ بمجموع نسخه

٤ جونة نسخه

٥ ينقلب نسخه

من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبها ويلزم منه انقياد الهواء المساعد منه للتشكل والتموج الوا قعين هناك (فيسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالمرآة والسمع بالجونة لا يخلو عن رعاية مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (في عضو معتدل) هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الآلة الطبيعية التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها لكيفية ما يؤدي بها ليصح الانفعال عنه فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا حظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انه لها حظ منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما يخرج عن القدر الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل (يحس بما يحدث فيه) من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجي من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة (من استحالة) البدن بها وانتقاله اليها (بسبب تلاقي مؤثر) فيها كالنار ان كانت الكيفية الخارجية ٢ فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو ايضا متكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك ٣ التركيب منه ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يبقى به ما يفسد المزاج كذلك هو حس يبقى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب والاظهار تبين قوة اللمس

٢ الحادثة نسخة

٣ من فساد نسخة

فى جميع اجزاء البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال سائر القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع جلده حساسا ليحفظ عنها ولا يتأدى اليه الفساد سريعا وان كان ٣ فى جلد باطن الكف اقوى خصوصا فى جلد الاصابع وفى جلد انملة السبابة (وكذلك حال الشم والذوق) يعنى ان الشم قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الرائحة بسبب تلاق مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذو الطعم ويتأدى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذى الطعم ﴿ فص ﴾ (ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء) للنفس الناطقة (وحبايل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة) اى لاصطياد ما يحصل فى الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعانى فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك المعانى او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية هى ٣ مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة او قوتين مثلا لهما اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها تلك الافعال فلا يكون خمسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر بل اعم من ان تكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) ويسمى خيالا

٢ كانت نسخه

٣ من مبدأ نسخه

ومتخيلة ايضا وقد ثبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى بذلك المحل انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (و) القوة المصورة هي (التي تستثبت صور المحسوسات) اي تحفظها (بعد زوالها عن مسامته الحواس) كما في القوة الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فيزول عن الحس ويبقى فيها) والمشاهدة الباطنة يدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لها ٤ وانما لم يتعرض ههنا للحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعده القوة المصورة فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجيء فذكرها مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان لهما استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق ومن القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعاني الجزئية سواء لم يمكن ان تكون محسوسة اوامكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التي يدركها الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي تنفر هنا عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها الحس لان مدركاتها لا تكون

٤ لنا نسخة

الاصورة موجودة فى الخارج وهى ليس كذلك فاذن لابد من قوة اخرى هى الوهم والى ماذكرنا نشار بقوله (مثل القوة التى فى الشاة اذ تتشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة فتشبحت عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك) واما التى امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا السكر فنحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس فى هذا الوقت بل بقوة اخرى هى المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظة) لصيانتها ما فيها ومتذكرة سرعة استعدادها لإستثبات الصور والتصور بها مستفيدة ٢ اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوة متخيلة فجعل يستعرض ٣ واحدا واحدا من الصور الموجودة فى الخيال فاذا عرض له الصورة التى يدرك بها المعنى الذى بطل لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستثبته القوة الحافظة فى نفسها كما كانت (وهى خزنة ما يدركه الوهم) من المعانى وحافظة لها (كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس) من الصورة وحافظة لها والحكمة فى وجود القوة الحافظة انها لو لم تحقق لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شئيا ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب (ومنها قوة تسمى مفكرة وهى التى تسلط على الودايع فى خزانتى المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض) يعنى انها ٤ قد يركب الصورة بالصورة كما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد يركب المعنى بالمعنى كما فى قولك ماله هذه العداوة له هذه البقرة وقد يركب الصورة بالمعنى كما فى قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون (ويفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففى مثل قولك هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففى نحو قولك العداوة ليست هى الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففى مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذى جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما فى تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وتفصله عنها

٢ مستعادة نسخه

٣ يستقرض نسخه

٤ انه نسخه

كما فى سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل بما ذكر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع و بفرد دون فرد (وانما سمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل) بان يكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذى فى العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم سميت متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها فى المدركات ٢ و يتم بذلك التصرف ادراكه لها

﴿ فص ﴾ (الحس) الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية (بل) الحس (يدرك) المعانى (خلطا) اى مختلطا بتلك اللواحق (ولا يستثبته) اى الحس لا يحفظ ذلك المعنى (بعد زوال المحسوس) عن المحاذاة والملاقاة بل انسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعانى المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زيدا من حيث انه صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زيدا وليس كذلك (بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم و كيف واين ووضع وغير ذلك) من المعانى والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون فى الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجرى فى حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس و يمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا مع المعانى المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس) لانه لا ينتزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة فى ان يكون الصورة موجودة له (فلا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علايق) المادة التى هى

٢ فى المدركات نسخه

لايدرك المعنى ضمن فابل خلطا ولكنه يستثبته) اى يحفظه بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط مايدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لايستثبت الصورة قلنا الحس الباطن اذا ادرك شيأ وغاب عنه وصار مخزونا عند حافظته فاذا رجع الى هذا الشئ حصل له نحو من الادراك الذى كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه اذا ادرك شيئا وغاب عنه لايمكنه ان يدرك هذا الشئ ادراكا حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلايكون للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظ ماادركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعانى التى هى مادية والمعانى التى هى غير مادية وان عرض لها ان يكون فى مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لماعقل خير وشر وموافق ومخالف الاعارضا للمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لايجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبتعلقة بصور محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذى هو ماخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور ويبرئها عن المادة تبرئة اشد من تبرئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لايحتاج فى وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود فى الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المخيل

ركوا جلسهم من الناس والى ماذكر أشار بقوله (فان الوهم والتخيل ايضا) يعنى القوة التى بها التخيل الذى هوالادراك الباطنى وقد اشرنا الى نظيرها (لايحصران فى الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انهما لايدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما فصورته (مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بغواش آخر فيهما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا حاول ان يمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلازيادة اخرى لم يمكنه ذلك) لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها وهى لاتتجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التى يدرك من المحسوس مالايحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر التجويف الاوسط بهما يدرك المعانى فقط وماسبق بناء عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صوراً كانت اومعانى قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كالآلة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبدأ جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم وللملك بحمل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية كما ان ومبدا جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى

﴿ فص ﴾

(الروح الانسانى هى التى يمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منزوعا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانها لاشك فى انها تتصور المعقولات الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فتلك المعقولات حال كونها فى العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تحيز او انقسام او نحو ذلك مما هو من لواحق المادة فاستحال حصولها فى جسم او جسمانى فتبين

ان يكون فى مجرد هو الروح الإنسانى فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا من اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التى يصلح لان يقال على كثيرين معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل اوالقوة الجسمانية والقوة الجسمانية لاتدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها يسمى العقل النظرى) وهى حالة للعقل بها يستفيد العلوم من المبادى العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالتها وهذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهى كما يرتسم الاشباح فى المرايا ٢ الصقيلة) وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية على صقالتها واليه اشار بقوله (اذا لم يفسد صقالتها لطبع) وثانيهما ان لايكون هناك حجاب ولامانع يمنع الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجهة) اى فى جهة من محاذيات (صقالتها) عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا وفعلا (واتصلت باللذة العليا) هى تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها فى تلك العلايق الردية والعوايق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لان جوهر النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها فى هذا العالم وربطها بالبدن بعارض ٣ هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسب و يليق استعدادها الخاص من الكمالات اذ لابخل ٤ ولاحجاب هنالك ﴿ فص ﴾

لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض اصنافها فقال (الروح) القدسية (لايشغلها) فى اكثر الاوقات (جهة تحته) وهى التعلق بالسفليات بوسيلة الحواس (عن جهة فوقه) وهى الارتباط بالعلويات والمعقولات المصرفة وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات

٢ المرآة نسخه

٣ لعارض نسخه

٤ لابخل لاتجلى نسخه

الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه لايشغلها مطلقا في وقت
من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه
بحيث يحاذيهما ويقابلهما الجهتان ولا تحجب بواحد منهما عن
الاخرى وذلك لفرط قوتهما في الصفائة والصفاء كما انا نسمع ونرى
في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا لنا عن الرؤية ولا الرؤية يمنعنا ٢ عنه
بالكلية (وانه لايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن) فان شان اكثر
النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور الخارجية باستعمال الحواس
الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة فانها اذا كانت
رتابة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها
الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لايمنع اعمال بعض قواها
عن اعمال الاخرى (وانه قد يتعدى تأثيرها) اي قد يتجاوز تأثير
النفوس النبوية بخصوصيتها (عن بدنها الى اجسام العالم ومافيه)
ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام وكما يؤثر
في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا
(ويقبل المعقولات من الروح الملكية ٣) فانها تستفيض العلوم كلها
من الفياض بلا واسطة فكر ونظر سواء تمثل لها الملك اولم يتمثل
(وبلا تعليم من الناس) فانه ٤ لما كملت صقالتها ينعكس عليها ما في المبادي
العالية من العلوم والادراكات بلا مدخلية واحد من الناس
قص (الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت
عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وان تلك
القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الآخر فاذا اشتغلت بالباطن
غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلايستثبت حقها من الاستثبات
وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله (ولهذا مالت الى الظاهر
غابت عن الباطن واذا ركنت) من بين الحس الظاهر (الى مشعر)
هو جنس آخر منه وكونها نائما (غابت عن الآخر) المركون عنه وضعف
اعمالها الباة (. واذا احتجبت ٥) من الحس (الباطن الى قوة) منه (غابت)
نعن قوة (اخرى فلذلك) اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة

٢ تمنعها نسخه

٣ الملائكة نسخه

٤ فانها نسخه

٥ اجتنبت نسخه

٢ ينقص نسخة

على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) اى ادراك القوة الباصرة (يختل) اى ينقص ٢ (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة) يعنى ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذى هو الترتيب المخصوص لاستعلام ماليس بمعلوم (يصد عن الذكر) الذى هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه و يمكن ان يراد بالذكر الذكر اللسانى (وكذلك التذكر يصرف) النفس (عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان) ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى (فى الحس المشترك) ﴿ فص ﴾ وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلثة للدماغ واشتراكه (بين الباطن والظاهر) اما لانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذى هو الظاهر و ينتهى اليه الاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة عليه من الداخل الذى هو الباطن واما انه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل للحس المشترك الذى هو القوة الباطنة وفى بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر وهو ظاهر (قوة هى مجمع تأدية الحواس) اى مجمع الصور المتأدية من طرق الحواس فان الروح المصبوب فى الدماغ كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمسة والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض و بغير ذلك صورا لا تحقق لها فى الخارج ولا يحسها الحاضرون فى مجلسهم ولما كان ابراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك و يرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك

المحسوسات الظاهرة فهذه المرئية لمطلق لو لم يعرض لها عارضة يدرك
المحسوسات الظاهرة من غير حاجة الى الحس المشترك ويمكن ان يدفع
هذا بان المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة والسباع لا تمنع ابدا انهم
على الاتصال والمرتاضين يشاهدون ما لا يشاهده الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل
الحواس وتعدم الآفة شرطا لابد له الحس المشترك (او عندما يرتسم صورة
آنية تتحرك بالعجلة) كالشعلة الجوالة وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة
فيهما وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس بخط مستقيم او بخط
مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة) الثالثة للحس المشترك
وتقريرها ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فيراها
كخط مستقيم او مستدير ورؤية النقطة كالخط لا شك انها لاتصال
ارتسامها في حس بان يكون صورتها مرتسمة في ذلك الحس حالة
وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن ذلك الحد ووقع
في حد آخر قبل ان يمحى صورتها عن ذلك الحس فادركهما كانه
في الحد الذي كان فيه وكانه في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها
كانت في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر فيراها امتدادا مستقيما
او مستديرا واتصال تلك الارتسامات ليس في حس البصر
لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة
حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام
في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر
اذ لا نم ان ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود
المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة
زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس
المشترك بعينه ولابد لابطال هذا من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع
فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها)
فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققا وهو كون النقطة متحركة
مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ انتفى ثبوته
فيها كما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدة الى التخيل

والخاصة الرابعة للقوة التى هى الحس المشترك (ان هذه القوة ايضا مكان ومحل) لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك) المشاهد (بالحقيقة هو مايتصور) ويحصل صورته (فيها) كما بينا آنفا (سواء ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة (اوصدر اليها من داخل) من طريق الحس الباطن (فالصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل (فان امتهنها الحس الظاهر) تفصيل وبيان لورود الصور عليها من الخارج والداخل يعنى ان الحس الظاهر اذا استخدمها واشغلها بورود مدركاتها عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العامية اذا ركنت الى امر غائب عن الآخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التى يضعف ويشغل النفس عن الفكر (تمكن منها) اى من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو القوة المتخيلة بمعونة الخيال اوالخيال نفسه لانه لاشك ان الصور الباطنة مخزونة ومحفوظة فى الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال اومن القوة المتخيلة بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل والتركيب لايكون الا الصور المختزنة فى الخيال (الذى لايهدأ) اى لايسكن عن فعله الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل فى المصورة صورة اما من التخيل والفكر اوشئ من التشكلات السماوية اوغيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها فيقوى ويقبل على المصورة ويستعملها اوالمصورة بنفسها يتوجه اليها (فيستثبت) اى الباطن (فيها) اى فى القوة التى هى الحس المشترك (مثل مايحصل فى الباطن) وهو الصور التى كانت مخزونة فى القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا) فيرى كانها موجودة خارجا (كما فى النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب) عطف على جملة تمكن منها الباطن بجزؤها (جدا) اى قوى وبالغ فى شغله (فاشتدت حركة الباطن

اشتدادا) وانجذب نحوه انجذابا قويا (يستولى) تلك الحركة التى هى كناية عن الانجذاب (سلطانه) اى سلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لايخ من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اى يزيل شدة الحركة وقوتها (٢ ويغشاء غليانه) اى يكسر سورته واما ان يعجز عنه اى عن التعديل (فيغرب) العقل ويغيب (عن حواره) وتحليته بطبعه (فان اعق من العقل يجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها) اى حالة بها يحصل الصور مرتسمة فى هذه المرآة التى هى الحس المشترك (فيصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدة) محسوسة (كما يعرض) هذه الحالة (لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او عكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا) وهذه تكون فى اليقظة (وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر) يعنى ان القوة المتخيلة قد تكون فى بعض الناس شديدة جدا غالبة بحيث لايستولى عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفوسهم ايضا قوة فيكون لذلك البعض فى اليقظة مايكون لغيره فى النوم (فلاح فيه) اى فى الباطن وهو الحس المشترك (شئ من ادراك الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية (فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قديتفق لهم ان يغيبوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لايتفق لهم ذلك وقد يرون الشئ بحاله وقد يتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم مثال ماراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان مايدر كونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة يحفظ ويتلى فهذه الحالات لايحة عليهم فى اليقظة (كمايلوح فى النوم عند هدأة الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة ارؤيا بحاله) بان يستثبت النفس صورة مارأته حق الاستثبات وتمكنت فى الحافظة تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى الاصل اذ لم يتحقق الفرع ح واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت

٢ ويغشاء نسخه

لاعلى كليات والفائض على النفس منها ايضا كلى كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئى وهو قد يكون مشاهدا فى حالة النوم وقد يكون فى اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التى لا تحتاج الى التعبير هى ماكان الكلى الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصرا فى الخارج الجزئى الحاصل فى الحس المشترك فاذا فاض على النفس كالشخص الانسانى الفاضل المليح الاحمر المتوطن فى بلدة كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر فى شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لايكون مفصلا قال الشيخ فى تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لامحالة يكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية اووهمية اوغيرها ويفيض عليها عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولامنظم دفعة واحدة ثم فيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منظما بعبارة مسموعة ويحتمل فى هذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لابتوسط فيضان صورته الكلية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفائض على النفس من المبادى العالية امرا له مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية و المثلية وغيرهما من النسب فيحتاج الى عبارة كما فى محاكاة القوة المتخيلة لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شئ من مدركات الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها ومالاح عليها منها على وجهها وظاهر انها على ذلك التقدير لايحتاج الى عبارة لكن بقى ههنا شئ وهو ان صور الملائكة قد يحصل فى النفس مجردة ثم يتمثل فى القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحى ٢ يتأدى الى قواه المدركة من وجهين ولاشك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظة مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئى نفسه الى امور تجانسه) لان النفس

٢ الوحى نسخه

لم تستثبته على ماينبغى والقوة المتخيلة يوارى كل مفرد من المرئى بخيال مفرد اومركب وكل مركب من المرئى بخيال مفرد اومركب فلايزال يحاكى عمايرى هناك محاكاة مخصوصة وينتقل منهسا الى مثالها اوضدها اوشئ آخر يناسبها ادنى مناسبة لاسباب لايشعرماهى وكيف هى وكان استثبات النفس فى ذاتها لمايراها اضعف من استثبات المصورة والمذكرة لمايورده التخيل فلم يثبت فى الذاكرة ماراه النفس ويثبت فيها ماحوكى به (فيحتاج الى التعبير) الذى هو استخراج الفرع من الاصل وقديرى الانسان تعبيرروياه فى الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقى الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة محاكية بعكس ماحاكت (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع) الظاهر ان الحدس المذكور فى تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشاوه فتفسير التعبير به لايخ عن مساهلة وقدعبر الشيخ العربى قدس سره العزيز التعبير بالجواز من صورة ماراه الى امر آخر قال الشيخ فى الشفاء ان معانى جميع هذه الامور الكائنة فى العالم مماسلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة فى علم البارى تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة فى انفس الملائكة السماوية من جهة وسيتضح لك الجهتان فى موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولابخل وانما الحجاب للقوابل اما لانغمارها فى الاجسام اولتدنسها بالامور الجاذبة الى الحيثية السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة ماثمة فيكون اولى مايستثبته مايتصل بذلك الانسان او بدر به او ببلدها و باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الذى يذكر يختص بالانسان الذى حلم بها و بمن بليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او بحيث يجب ان يشتغل بها فان

القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت بل اكثرما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة امورهي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بممازجة قوى الاخلاط للروح التي يحيطها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما يحكيها و يشتغل بها وقد يحكي ايضا الاما يكون في البدن واعراضا فيه مثل مايكون عندما يتحرك القوة الدافعة الى المني الى الدفع فان المتخيلة ح يحاكي صورا من شان النفس ان يميل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكى له مأكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد سبب حر او برد حكى له ان ذلك العضو منه يوضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون ٢ في همة النفس وقت اليقظة شيء يتصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة يحكي ذلك الشيء وماهو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء من عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر ويتأول فهو مالم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج وان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رويا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج اوفكر ولذلك ايضا انما يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح تكون قد ٣ هدأت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما فبالحرى ان تحسن خدمتها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته في هذه القوى ارتساما

٢ الهمة للنفس نسخه

٣ قد بدأت واذا كانت نسخه

صالحا اما هى انفسها او محاكيا لها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج مشوش الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة ان يجعل الخيال ردى الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه

﴿ فص ﴾ (ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشئ معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشئ محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (وان يتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة) لانه قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات فى الحس المشترك والاحساس الباطنى انما يحصل عند حصول صورها فى القوى الباطنة ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعانى المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشى الغريبة واللواحق المادية اونقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها فى آلة الادراك فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العينى عنده ولا شك ان النفس تستحيل ان تكون محلا للحرارة الموجودة فى الخارج ولا يلزم ان يكون حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا محالة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا حال باقى الكيفيات المحسوسة واما المبصرات فهى وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه الصورة منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها كما اذا ابصر نار يدا فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع

كالعينين فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة الا فى منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس ومدركها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة هى الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها ولو سلم انها هى الحلول نقول ان الامر الخارجى اذا حل فى امر آخر خارجى وكان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حلت فى عين انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول الصورة فى المواد ولا الاعراض فى الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية يفارقها الخارجية فى انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول فى مادة هى اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما ذكر فى الاحساس بالحس الباطن الذى هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس (ولن يتم الادراك العقلى بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص ولعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم) تقريره انا ندرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم هو آلة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئى ابدا فلا يحصل الادراك العقلى بالآلة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة فى الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة فى الجسمانيات او فى المجردات كذلك وان اريد انها متعينة فى ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشئ عن محلها فلا نم ذلك لجواز ان يكون مشتركة فى حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها فى جسمانى كما نكم فلم ان الصورة العقلية متعينة من جهة لحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانسانية التى تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسم ولا جسمانى ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (ولا يتم كل ذى وهم)

لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا مدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك (لانه من حيز) عالم (الامر) والظاهر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ماذكر من المدعيات الاربع ﴿ فص ﴾

(الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لايخ عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات حقايق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور المحال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الابنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء وشريك البارى تعالى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك البارى يتصور بان شيئاله صفات مثل صفات البارى واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور اولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين تأليف مخصوص على قياس التأليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذوات وذلك التأليف من جهة ما هو تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو تأليف من جهة ما هو مخصوص فتصور هذا التأليف الذي هو محال ليس من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة مايمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركة منه او بالمقايسة اليه لايقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك

من المفهومات والحكم على الشئ بدون تصوره محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول انما علم منه تعالى اما اعراض اوسلوب اواضافات وليس شئ منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام و يحوم حولها الاوهام (وماهو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات (فهو يحتجب عن الحس والعقل) لما بينا (وليس حجابه غيرانكشافه) الذى هو ظهوره امابالذات او بالآيات والمظاهر التى لاتعد ولا تحصى فان قيل قدورد فى بعض الروايات عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة و فى بعضها سبعمائة وفى بعضها سبعين الفا مع ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لاللحصر والتحديد اذقدجرت العادة بذكرعدد لايراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا فى انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا فى النور وهو الظهور و تقيده بالنسب والاضافات ولانهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره فى مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى المحجوب حجاب و بالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلى لذاته تعالى من ذاته (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوءها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احتجبت حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لوانتقبت يسيرا) اى انتقابا قليلا ضعيفا (لاستعلنت) استعلانا كثيرا وظهرت ظهورا قويا ﴿فص﴾ (الذات الاحدية لاسبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية السبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لاسبيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لايحصل بخصوصها فى قوة مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لايمكن

ان يدرك كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون)
ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول
اعاذنا الله تعالى واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا فى زمرتهم
(نص) (للملائكة) التى هى المبادى المفارقة (ذوات حقيقة) غير مقيسة
الى شئ اصلا (ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية
فامرية) مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها
مضافة اليها متمثلة بوجود ٢ من وجودات الموجودات المشاهدة
ولاشك انها مادية (وانما يلاقيها) فى اليقظة ملاقاة روحانية
مخصوصة (من القوة البشرية) التى هى النفوس الناطقة المجردة (الروح
الانسانية القدسية) المنزهة عن الحجب والكدورات
الشديدة الاستعداد نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص
الناس بقبول الفيض من المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت
شدة وضعفا فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج
فى ان يتصل بالعقل الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم
بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى
شاءت حصلت عنده فيكون كأنه قد علم كل شئ من تلقاء نفسه وهذه
القوة هى اعلى مراتب القوة الانسانية تسمى قوة قدسية (فاذا تخاطبنا)
بمثل وكناية عن الافادة والاستفادة (انجذب الحس الباطن والظاهر
الى فوق) وترك العقل المختص به المتعلق بالتحت فيفيض على المتخيلة
مايفيض على النفس الناطقة القدسية فيحاكيه المتخيلة بامثلة محسوسة
(فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانسانية او بحسب
ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذى
هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملايمات
الحواس وتقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا
متخيلا حتى يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية آلة
يتأدى بها المعنى الذى فى نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسمانى فى اليقظة
آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام

٢ لوجوب نسخة

من رآني في المنام فقد رآني اي رأى صورة ومثالا يتأدى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة اليه لانه رأى جسمي و بدني واذا تصور المجرد بصورة خيالية (فيرى ملكا على غير صورته) اي على حالة وهيئة لايكون الملك عليها في حد ذاته (وسمع كلامه بعدما هو وحي) يلقى في نفسه بلاواسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحى بالموحى اليه او يكون لامع الاتحاد فالذي لامع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحى به اولامع الظهور فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب الاولى وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة ٢ عينيه فيصيبه من غير ان يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الانجائية التي تكون مع ظهور الموحى ثم انحاء المكاشفة قسمان انحاء الصنع و نحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف مكتوبة مقروة من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة صريحة يقرأها ويستفيد منها المعارف وهذا النحو من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل له صور عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى اليه من المعارف والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون الصريح منه قليلا والانحاء النطقي قسمان هيآت وعيان اما الهيآت فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا عليه السلام في مبادي الوحي كان على هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم و يسمع كلامه اما في صورة الانسان كما رأى نبينا عليه السلام جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما كان رآه في صورة الطير و في غيرها من الصور والانحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التأويل الثالثة وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحي بالموحى اليه اتصالا عقليا روحانيا يتقوم به الموحي اليه فيتنور بنوره و يتروح بروحه و يصير سلطانا

٢ قيبة فيضية نسخة

عليه نازلا به بجنوده فيأخذ بيده به و يسمع سمعه به و يبصر بصره به و ينطق لسانه به والكلام وان كان يجرى على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه و كذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عليه السلام لايزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى حببته فاذا احببت فكنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول على رضي الله عنه ماقلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحى) بانه (لوح) اى اشراق (من مراد الملك) اى من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها (للروح الانسانى بلاواسطة) يتناول اقسامه الثلثة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقى) فان الكلام وان اطلق فى العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تأملنا فى حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة فى باطن من تصدى للاعلام والافاضة بباطن من تصدى للاستعلام والاستفاضة كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير مايتضمنه باطن المخاطب فى باطن المخاطب ليصير مثله) فى ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للآخر من ٢ النفوس العملية (فاذا عجز المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين) اى رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى و يؤديه الى باطن المستفيد (فتكلم بالصوت او كتب اواشار واذا كان المخاطب) المفيد (روحا لاحجاب بينه و بين الروح) المستفيد ولا بخل هناك (اطلع عليه) اى ظهر على الروح المستفيد (اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافى) فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح (فانتقش منه) وتمثل حقيقته عنده (لكن المنتقش فى الروح من شانه ان يسنح ٣ الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سبق بيانه لا على انه ينتقل فى نفسه من التعقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا يعدالقوة المتخيلة لان يفيض

٢ النفوس العلمية نسخة

٣ ان يسنح نسخة

عليها مكفو فا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا بعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش (في القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فيشاهد) مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج (فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه) متعلق بالموحى اليه) اي الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحى اتصالا عقليا (و يتلقى) الموحى اليه (وحيه) الذي هو الامر (الكلي بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة) حاصلة في القوة المتخيلة (ولكلامه اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك والوحي يتأدى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون امرا وحدانيا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل و يحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه بها يفيض ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتأدى الملك والوحي الى قوته المدركة من وجه واحد (و يعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه و يشاهد) كما روى عن النبي عليه السلام انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتربد وجهه فلما اتلى ٢ عنه رفع رأسه يعني ان هيبة الخطاب وابهة وحي ذي الجلال اخذت مجامع قلبه وثقل القول الذي لوحي اليه ادهشه عن العلم به قال الله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واقعا موقع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي عليه السلام حيث قال احيانا يأتيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد على فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد فيه الملك الى اوضاع البشر فيشاكله كما اشار اليه ايضا عليه السلام حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه لا في جميعها ﴿ فص ﴾ لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس

٢ علية نسخة

معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه و بين ماهو المراد منها وقال
(لاتظن ان القلم آلة جمادية والوح بسيط اوالكتابة نقش مرقوم)
لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه
والصادر الاول عند الحكماء لايمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون
القلم آلة جمادية ولاشك ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لايمكن
ان يكون معناه المتبادر منه بل لايمكن ان يكون الكتابة الصادرة
من ذلك القلم نقشا مرقوما (بل القلم ملك روحانى) هو العقل (واللوح
ملك روحانى) مجرد هو النفس (والكتابة تصوير الحقايق) مفصلة
فى ذات النفس وهذه هى الكتابة المعقولة كما ان الكتابة المحسوسة
يضاهى تصوير النقوش فى اللوح مثلا (فالقلم يتلقى مافى الامر)
اى مافى علمه تعالى و يحتمل ان يقال معناه ان القلم يتلقى مافى الامر اى
مافى نفس الشئ (من المعانى) وا دواله المختصة به اما بطريقة الاشراق
من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب
العلم بمسبباتها (ويستودعه اللوح) اى يطلب الروح
بالقابلية الذاتية ان يودع و يختزن عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة
الروحانية) اى بتصوير القلم اياه فيه و يحتمل ان يكون يستودعه بمعنى
يودعه يعنى بان القلم يودع مافى الامر فى اللوح بالكتابة الروحانية
ولما كان ففيه اشارة الى ان فى اللوح تفصيلا اذ الكتابة لايتصور
الا عند الترتيب والتفصيل (فينبعث القضاء) الذى هو عبارة عن العلم
بوجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
(من القلم) لان القلم الذى هو العقل الاول اول عالم العقول و بتوسطه
وانتقاشه بصور الحقايق وكمالاتها على وجه الاجمال صار باقى العقول
مجتمعا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور
التى هى القضاء بسبب القلم فحده عالم العقول المسمى بعالم الجبروت
والقضاء عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ماهى عليه فيما لايزال (و) ينبعث (التقدير من اللوح) وفى بعض
النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان عبارة عن خروج من الموجود

العلمي الى الوجود العيني باسبابها وشرائطها على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما سنشير اليه وكان ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت في اللوح صارت مفصلة ولاجرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها المخصوصة (اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم الواجبي البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزل في المراتب (بقدر) اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء (معلوم) بعلمه الحق انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك المرتبة التي هي التقدير ٢ (يسع) المقدر ويتنزل (من الاجمال الى الملائكة التي في السموات) وهي نفوسها ليصير مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة التي في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا آخر تنزلاته العلمية (ثم يحصل المقدر في الوجود) فان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله لروحه في غاية الاجمال كأنه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهارها فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو ٣ مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الفلكية المجردة وجزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجوده ٤ في النفس ﴿فص﴾

(لسبب ذلم يكن ٥ سببا ثم صار سببا فلسبب ٦ صار سببا) لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر

٢ القدر نسخه

٣ علم الاجمال نسخه

٤ العين نسخه

٥ مسببا نسخه

٦ فبسبب نسخه

سبب ساقط فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببه لسبب آخر وهكذا (حتى ينتهي الى مبدأ يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها) فان قيل يجوز ان يكون انتفاء سببيته لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببا و يجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز أن يكون هذا العدم عدما سابقا والا يلزم ان لا يكون سببه حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطارى علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يقدم فتحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى سبب الاسباب لا يقال كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احداهما طولية وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعا حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب و يرتقي الى مسبب الاسباب) فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اى يجوز ان يقتضي ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو المقتضى للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فتحقق الحوادث وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حتى تخلص عن مضايق الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبدأ فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا فرع لاعتقاد آخر و ننقل

الكلام اليه و يتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست باختياره (و يستند تلك الاسباب الى الترتيب) الذي في حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدير) اى الترتيب الخارجي يتوقف على التنزل في مراتب العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب (يستند الى القضاء) الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لايكون الامنه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء متأخر عنه فتأخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شئ بقدر) قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلق كل شئ بمقدار يقتضيه الاستحقاق الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق لاقوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر

﴿ فص ﴾ لما بين اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو رأى اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون ان لامدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال (فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار مايشاء) اى يفعل الانسان ماتعلق ارادته من غير استناد الى امر اخر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره[٢] وهو تعلق ارادته به (و)[٢] قيل (هل هو حادث فيه بعد مالم يكن اوغير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من هذا الزمان (ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه)

[٢] قل نسخه

اى لايقدر على انفكاكه عنه وهو بط اذ كل من اراد شيئا واختاره يمكن ان لايريده (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره ومع ذلك يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلى فيه ان هذا لايدل على انه غير صادر عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفى الخاص لايستلزم نفى العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لايكون فعله اختيارا صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب فح يجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار فيصح الملازمة لكن فى بطلان اللازم تأمل (وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه) لان المفروض ان معلوله حادث (ومحدث احدثه) وذلك الحادث الذى به يصير الانسان فاعلا اما اختيار آخر صادر عنه او غيره فان كان الاول ننقل الكلام الى ذلك ويتسلسل واليه اشار بقوله (فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو خلاف الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لاباختيار) وهو لايمكن ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه (فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك الاختيار حامل له بوصله الى فعله (وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره) وتلك الاسباب لاتذهب الى غير النهاية (فينتهى الى الاختيار الازلى) وهو علمه القديم (الذى اوجب ترتيب الكل فى الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق شئ اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد آخر مثلا منهما لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الوجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء علما سابقا على صدورها عنه بكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها

فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلي اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم له مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى يوجب ترتب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتب خارجي وهو فرع وتابع للترتيب العلمي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس) بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فتبين من هذا) وظهر مما تقدم (ان كل كائن) حادث (من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية) ﴿ فص ﴾ لما كان مذهب ٢ اهل الحق وهم الاشعرية ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا بصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب اهل الحق فقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا بصر) اي لا يدرك ولا يحاط

٢ بعض المتكلمين نسخه

(بحاسة) كما لا يخفى (ما الشئ الحص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ماثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذى حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وماذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال لتحصيل ماهو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فحح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين مالم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخ عن تحكم الا ان يقال ان مالا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ماعلم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو مم وسنده ماتقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجدي به نفعا (ومالا يستدل عليه و يحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ماتقدم آنفا فلا يفيده (فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الوجود الى الموجود لا يخ عنهما فاذا انتفى الغيبوبة تعين الحضور (فادراك المشاهد هو المشاهد اما بمباشرة وملاقاة) كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لابد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة اى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك اللمسي من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة) وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو رؤية) فيه تأمل لان الرؤية كما حصلنا ماهيتها يلزمها ان يكون من غير مباشرة

وملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم (والحق الاول لا يخفى عليه ذاته ولذا ليس ذلك بالاستدلال) كما سبق (فجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلي (كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك بالادراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي ايصال الشخص بشرته الى بشرة الآخر في حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال (او ذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر) اي اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل العضو البصري (الذي يكون بعد البعث) بحيثية يحصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير ٢ تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يشير كون تفسير قوله) يعني ان الكلام الذي يأتي عقيب هذا شرح لقوله (ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر) وهو قوله (كل شيء يخفى) فخفاؤه (اما لسقوط حاله) مرتبته (في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه من وجوده قويا) وفرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته) اي نظرت اليها (٣ انت حسيرا) اي عجزت عن ادراكها وخفي شكله عليها كثيرا) ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقا لادراك او تصلح له ولكن تعجز القوى الدراكة عن الاتيان بادراكه ما تيانه

٢ شبيه ولا تكييف نسخه

٣ ابت نسخه

ان يتعلق بها (واما ان تكون) خفاؤه (استرا) يمنع لا دراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ماوراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التى غشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهى) اى تلك الحقيقة (خفية فيها) اى فى تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة ٢ حقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فيكون الحقيقة خفية فى المحل والعوارض لا فى العوارض فقط والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التى هى المصاحبة المخصوصة يقتضى خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزأ فتعين ان يكون مباينا (وكذلك) الحال (اساتر الامور المخصوصة) فى كونها محفوفة بحالها وامور حالة فيها (فالعقل يحتاج الى قشرها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى يخلص) عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حاق كنهها والملاصق مثل ثوب اللابس وهو فى حكم المباين) بل هو مباين ﴿ فص ﴾ (الملاصق والمباين يخفيان ويجعلان الشيء مخفيا لتوقيفهما الادراك) وجعلهما اياه موقوفا (عندهما لانهما اقرب الى المدرك) فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى مابعدهما لحجوبيته بهما ﴿ فص ﴾ (الموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته) اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع (من اللواحق الغريبة) لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا فى فيضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله (كالنطفة التى يكتسى صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة ٣ معتدلة) لاتميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة) اذبالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها فيصير به حسن الصورة (وان كانت يابسة قليلة كان الشخص المتكون

٢ للحقيقة نسخه

٣ كثيرة نسخه

منهابالضد) اى يكون صغير الجسم قبيح الصورة لانتفاء اسباب العظم والحسن (وكذلك يتبع طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة (احوال غريبة مختلفة) كما يشاهد من الاختلافات التى من انواع الحيوانات ﴿ فص ﴾ (القرب) نوعان صورى وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال احد الجسمين بالاخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال (والحق غير مكانى)لانه لو كان مكانيا الكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز ان لا ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات فوقه غير تحته وكذلك يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فلا يتصور فيه قرب و بعد مكانى (والمعنوى اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان (الاول الحق لا يناسب شيئ) بوجه من الوجوه (فى الماهية) اذ لا ماهية له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة فى الماهية (فليس لشئ اليه نسبة اقرب و بعد فى الماهية) فتعين ان يكون من جانب الوجود (واتصال الوجود لا يقتضى) فى الواقع (قربا قرب) واشد (من قربه تعالى) بالاشياء يعنى ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضى فى الوجود ولا يمكن لهسا فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف لا يكون كذلك وهو مبدأ كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون جميع ٢ الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوى وارتباط ذاتى بتلك الوجودات الموجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال بالوجودات وقرب منها (وان فعل بواسطة

٢ الموجودات نسخه

فللواسطة واسطة) وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث
هي غير مرتبطة لشئ بل من حيث انهما محققة وتلك الحيثية يكون
من الغير (وهواقرب من الواسطة) اذالواسطة يصير بسببه واسطة
فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فانها انما يفعل الضوء في البيت
بتوسط الكوة ولاشك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه
من الكوة بل لانسبة بينهما في القرب كما لايخفى فلاقرب اشد من قربه
تعالى بالوجودات واذاتمهد ماقررناه (فلا خفاء بالحق الاول من قبل
ساتر لاصق اومباين) لان الخفاء من هذه الجهة انمايصير في الكائنات
وقدتنزه الواجب تعالى عنها وايضا (وقدتنزه الحق الاول عن مخالطة
الموضوع) والايلزم ان يكون محتاجا اليه (وتقدس عن عوارض
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فلايه لبس في ذاته) لايلزم من تنزهه
عما ذكر ان لايكون به لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية
ساترة اياه الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتف اذليس
في الخارج الاذات ٢ يجب ان ينزع عنها العقل اعتبارات امامن نفس
ذاته فقط وامامن حيث اضافتها الى شئ والقول بكونها ساترةله في غاية
الاستبعاد تأمل ﴿ فص ﴾ (لاوجود اكمل من وجوده)
لانه تمام فوق التمام كامل ولاشئ من الوجودات كذلك فيكون اكمل
منها (فلا ٣ خفاءبه من) جهة (بعض الوجود فهوفي ذاته ظهور)
اذاسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتف بالكلية كما بينه (واشدة
ظهوره باطن) وكيف لايكون كذلك والحال (انه به يظهر كل ظاهر
كالشمس) فانها (يظهر كل خفي) على الابصار (ويستبطن
عنها لا عن خفاء) بل لعجزها عن ادراكها (تفسير الفص الذي
بعده لا كثرة في هوية ذات الحق) لان الكثرة فيها يستلزم التركيب
المنافي للوجوب الذاتي (ولااختلاط له بالاشياء) لابالمحلية ولا بالحالية
كما سبق (بل تفرد) في ذاته (بلاغواش) غريبة وعوارض
لاخارجية (ومن هناك) اي ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده
عن العوارض (ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها

٢ يجب نسخه

٣ خفاء من نسخه

معلولة للذات ورتبة المعلولية التأخر (و) بعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته ولاشك فى ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التى بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شئ آخر ٢ وكل شئ اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة صادرة (من ذاته) المجردة (من حيث وحدتها) اى من حيث انها لم يكن معها شئ (فهى من حيث ظاهريتها) التى هى عين ذاته يعنى ان ذاته من حيث (هى ظاهرة وهى بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذى هو عين ذاته (يظهر كل شئ فيظهر مرة اخرى لكل شئ بكل شئ) اذما من شئ من الاشياء الا وهو يدل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل ففى كل شئ له آية دليل تدل على انه واحد (وهو ظهور بالايات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى (وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التى هى الايات واما من قبل من ظهر ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التى هى الوحدة) وهى علمه بذاته الذى هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ لظاهريته الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشيأ كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها فى العين ووجودها فى العين سبب لظاهريته الثانية

فص

(لايجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور) اى لايجوز أن يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عنه ٣ (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اى كاستفادتنا ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتأثيرها فينا) اذلو كان علمه بالاشياء كذلك (فيكون) الاشياء (هى الاسباب لعالمية الحق) وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته

٢ اذ كل نسخة

٣ عن قدرته نسخة

فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات لامن الخارج والى بيان آخر اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست) لامن الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال لحظات الاحدية وكانت قدرة اولازمة لها والقدرة لايمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون بينها ترتب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمة وعلمه بانه ٢) اى بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية و بعدية فى الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة) عند الحكماء (فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبى) وهو قبل لايجامع مع البعد اعنى انه قبل يكون نفس قبليته فقط منشأ عدم الجامعة مع البعد وقد اعتبر فى تلك القبلية اجزاء الزمان امابالوقوع فيها كالذى يقع فى اول شهر بالنسبة الى مايقع فى آخره واماذوات تلك الاجزاء من حيث هى كالجزء الذى هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذى هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منهما لاينتقض تعريف القبل بالزمان بهما من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هوان اللاحق يتوقف على عدم السابق لاان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضى ذلك غايته ان يجتمع فى اجزاء الزمان تقدم زمانى وتقدم بالطبع ولامحذور فى ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذى لايوجد الآخر دونه وهو يوجد دون

٢ وعلمه بان ثوابه ثواب نسخه

الآخر) اى الذى يكون محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له (مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب) اى قبل اعتبر معه ٢ الوقوع فى المرتبة وهو اما حسى (كالصف الاول قبل الثانى اذا اخذت من جهة القبلة او عقلى كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذ من جانب الاعلى). قال الشيخ فى قاطيغوريا س الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشئ الذى ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب منه و بعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب (و يقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على مادونه (مثل) كون (ابى بكر رضى الله عنه قبل عمر رضى الله عنه ويقال قبل بالذات واستحقاق ٣ الوجود) وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا فى الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون الشئ فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشئ عن ارادة الله تعالى فى الزمان) اذ لا يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق (لكنه يتأخر فى حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشئ ولا تقول كان الشئ فاراد الله) وهذا الترتيب العقلى المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع ﴿فص﴾ (ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته) كما حقق بيان ذلك مفصلا (وفيها) اى وفى تلك الصفة التى هى العلم بالكل (الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة ٤ المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القدرة والقوة الغير المتناهية) باعتبار تعلقها بالمقدورات التى لا تحصى (فلا كثرة فى الذات). اى فلا يلزم من قيام الصفة التى فيها الكثرة بالذات كثرة فى نفس الذات

٢ فيه نسخه

٣ استحقاق بلا واو نسخه

٤ المعلولات نسخه

(بل) يكون الكثرة فيما هو (بعد الذات) بعدية ذاتية (فان الصفة) التى هى العلم (بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود) لان الذات علة موجبة لها (لكن لتلك الكثرة ترتب سببى) ومسببى (ترتقى) تلك الكثرة وتنتهى (به) اى بسبب ذلك الترتيب (الى الذات يطول شرحه) وتفصيله ويعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذى فى الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذى بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب يجمع الكثرة) المتفرقة (فى) سلك واحد و(نظام) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كل فى وحدة) هى ذلك النظام (فاذن كان كل كل) يعنى كل مركب (متمثلا فى قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو على الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو كان نفعل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة ٢ المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز فى الاول وكان علمه بالمقدور كافيا فى ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة (ومنهما) اى من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل مفرزة) معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يكتسى المواد) وعوارضها باعتبار وجودها فى الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقايق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها فى نفس الذات على وجه كلى اجمالى وثانيهما باعتبار وجودها فى الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته) يعنى ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل (تفسير الفص الذى بعده) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق

٢ الحركة نسخه

للمخبر عنه الذى هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع
مطابقا بكسر الباء والقول مطابقها ۲ بفتحها واذا قيس القول الى الواقع
بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون
بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله (اذا طابق القول) اى اطلاق
الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقاله (و يقال حق للعقد)
ايضا اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود للحاصل بالفعل)
اى فى وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق
والنار حق اوسيتحقق كقولنا القيامة حق والحساب حق (و يقال حق
للموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه) وهو مايكون ماهيته عين انيته
(والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه) لان القول انما يطلق
عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا
(حق من جهة الوجود) لان وجوده اقوى من وجودات
الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة انه
لاسبيل للبطلان اليه) ولايتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا انه
حق فلانه الواجب الذى لايخالطه بطلان) يعنى اذا اطلقنا الحق
على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لامرتبة اعلى منه
فى الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا (و) لانه به (يجب وجود كل باطل)
كما قال الشاعر (الا كل شئ ماخلا الله باطل وهو باطن لانه شديد
الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى) كما مر مرارا (وهو
ظاهر من حيث ان الاثار ينسب الى صفاته و يجب) تلك الصفات
(عن ذاته فيصدق بها) اى بتلك الصفات من حيث انها ثابتة
للذات (مثل القدرة والعلم يعنى ان فى القدرة والعلم مسلكا وسعة)
اذ كل من ينظر فى الموجودات الممكنة نظرا صحيحا و يتدبر فيها تدبرا
كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع
عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهى ممتنعة فلا يطلع
على حقيقة الذات) وكنهها (فهى) اى كنه الذات (باطن

۲ مطابقا نسخه

باعتبارها). وعجز فهو بالهوية من ادراكه (وذلك) اي نوره باطن (بلا من جهة) حاجب وساتر (وظاهر باعتباره) اي بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه المنتسبة الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه بقدر ما يليق به ويناسب ذاته اذ به يحصل التخلق بالحقيق والناس فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين واكثر العوام لكن المحظوظ الفائزين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة هذه المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا وبين الاعتقاد التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لهم شبه بالملائكة المقربين الثالث السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد ربانيا قريبا من الرب تعالى ويصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى مع انه في غاية التنزه والبعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لبقية الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ السهروردي في عوارف المعارف حكى عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد

السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله ٢ من هذا ان العبد يأخذ من كل اسم وصفا يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول (ايك اذا اكتسبت كلا ٣ من صفاته تعالى فطهر ذلك عن صفات البشرية وفلح عرقك عن ٤ مفرس الجسمانية) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علايق البشرية وعوايق الجسمانيات مثلا بان تكتسب من اسمه القدوس مثلا ان تطهر جسمك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق والصفات الذميمة وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به فوظهر لك ان الفضل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا ظلال باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها (فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يعرف) فغاية نيل البشر في ادراك ذاته المقدسة ادراك انهما لا يدرك (فالتذذت بان تدرك لمن لا يدرك فلذلك) اي فلاجل التلذذ بان تدرك انه لا يمكنك ادراك الذات (عليك ان تأخذ من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتوقف لادراك وعلمه بهذه الحيثية موجها (اى ظهوره) باعتبار الآيات والمخلوقات (فيظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية) اذ من هذا العالم تنتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التي هي اقرب الينا اولا ثم بالنظر والتأمل فيها

٢ ويكون الشيخ عنى بهذا نسخه

٣ ظلا نسخه

٤ مفر نسخه

يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها

﴿ فص ﴾ (الحد التام يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم والحق انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون محمولة اولا ومن الذى فرض عليها ٢ محموليتها ولو وجب تألفه من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل جميع اجزائها فى العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ يحصل ماهية ذلك المركب فى العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبينة فى المنطق . ﴿ فص ﴾ (الموضوع هى ٣ الشئ الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة وقد اطلق قبل هنا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية الا ان يعمم فى الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها ويسمى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان فان الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض).

﴿ فص ﴾ (هو اول من جهة انه منه) اى من جهة ان وجوده من ذاته نفسى لا مبدأ لوجوده وهو

٢ عليها نسخه

٣ هو نسخه

مبدأ لكل ماسواه بان : (يصدر عنه كل وجود لغيره) هذا هو موافق لما قيل من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودى وهو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمى هو انه لامبدأ له (وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه) وكونه معدنا لجميع الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زمانى) اى حادث (ينسب اليه تعالى تكون ٢) اى باعتبار وجوده (فقد ٣ وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشئ اذ) الحادث هو ماسبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و (وجد) اعنى الحق الواجب (معه) لانه موجده (لافيه) لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لايدخل فيه الا المتغيرفان قيل نحن لانتعقل من كون الشئ مع الزمان الا ان يكون ذلك الشئ فيه ولا شك انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال التقضى والتجدد اى امر متصل يلزمه التقضى والتجدد فلا يكون فيه شئ الاوله تقدم وتأخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التى فيها التقضى والتجدد حاصل فى الزمان ومن حيث ذاته التى لاتقدم ولا تأخر فيهما ليس فى الزمان بل معه فالشئ الذى يكون فى الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لايلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذى بسببه يكون الشئ فى الزمان وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ماله سيلان قال الشيخ فى تعليقاته العقل يفرض له ثلثة اكوان احدهما الكون فى الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التى يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون ممتدا غير متناه بل يكون منقضيا ويكون دائما فى السيلان وفى تقضى حال وتجدد حال والثانى كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان فى ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير

٢ يكون نسخه

٣ وقد نسخه

الا ان الوهم لايدركه ٢ ادراكه لانه رأى كل شئ في زمان ورأى كل شئ يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل ورأى لكل شئ متى اما ماضيا او حاضرا اومستقبلا الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو يحيط الدهر (هو اول لانه اذا اعتبر كل شئ كان فيه اولا اثره اى فعله (وثانيا ,قبوله ٣) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لايتأخر عن الايجاد بالزمان (هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت اليها اسبابها) ومباديها (وقف عنده تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب اذلاسبب فوقه لانه مسبب الاسباب والحاصل انه اذا ابتدئ من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى الواجب قطعا فيكون هو آخرا (هو آخر لانه الغاية الحقيقية) وهي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لالشئ آخر (في كل طلب فالغاية نيل السعادة) التي هي غاية كمال المتمكن للشئ بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول ليتغير المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لالغيره فالحق الاول يقبل به كل شئ) ويتشوقه لان مايتشوقه كل شئ هو الوجود او كماله اذالعدم من حيث هو عدم لايشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المط الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب اولان كل شئ يتوجه نحو كماله الخاص المط له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى

٢ لايمكنه نسخه

٣ قوله نسخه

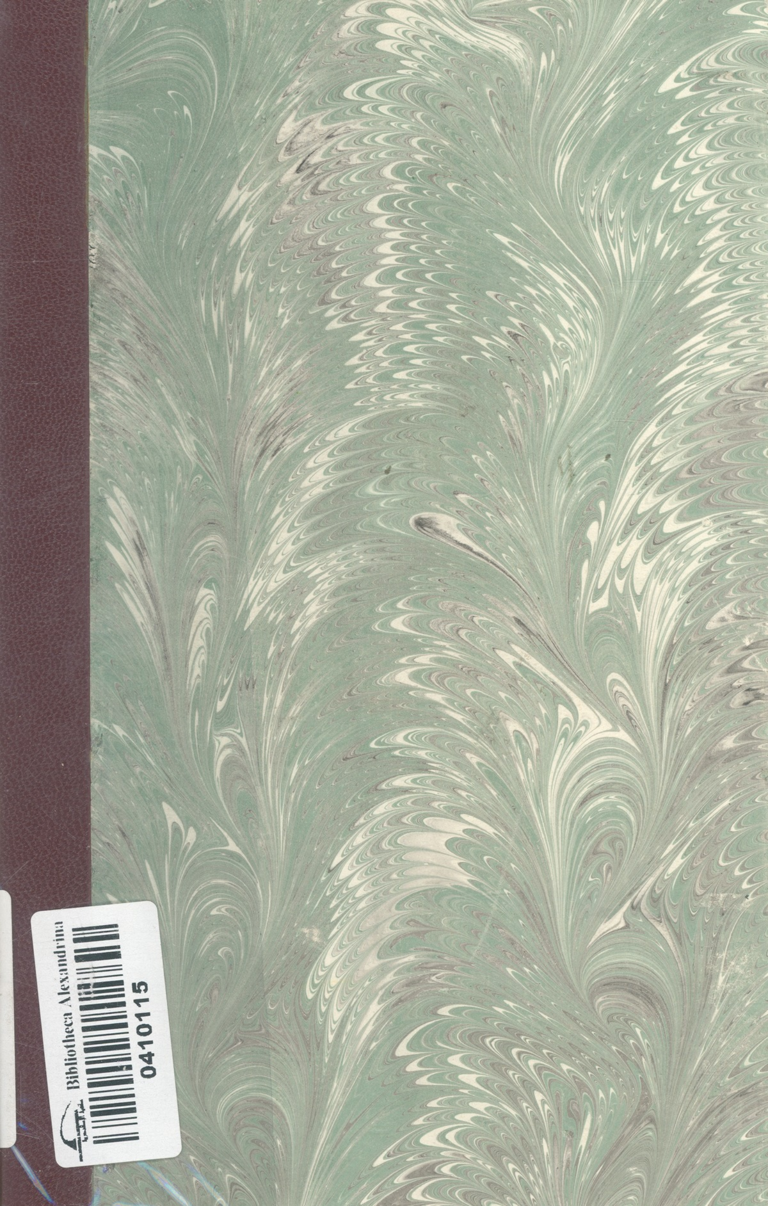
يصير مناسبا للمبدأ الحق الذى هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شئ مقبلا الى ذاته تقدست (طبعا وارادة بحسب طاقته) وبما يليق (بحاله على ما يعرفه الراسخون) الذين ثبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع (فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو المعشوق الاولى الحقيقى) الذى يتوجه نحوه جميع الاشياء فيكون غاية الغايات (فلذلك) اى لكونه يتوجه نحوه كل شئ وكونه يطلب لذاته (هو آخر) ولما بين آخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية يوجب اوليته ايضا من وجه فقال (كل غاية باعثة للفاعل على فعله (اول فى الفكر) اى فى التعقل والوجود العلمى لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية ولاشك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (آخر فى الحصول) لانها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العينى فيكون آخرا فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشئ منها فلا يجوز ان يكون غاية لشئ منها لان كونه غاية يقتضى التأخر فلا يكون آخرا فى الحصول قلنا ان كونه غاية وآخرية فى الحصول ليس باعتبار وجوده فى نفسه ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه والوصول اليه ومعرفته (هو آخر من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون آخرا (هو طالب الكل) اى جالب الكل (الى النيل منه) والوصول اليه (بحسبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله (هو غالب) اى مقتدر له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام امور لايستحق الوجود بنفسها ولولم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية ازلا وابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على سلب امور يستحق

البطلان والهلاك فى حدود انفسها وهى الممكنات فتقوله مابسعفها بدل من الماهيات (وكل شئ هالك الا وجهه ولله الحمد على ماهدانا من سبيله واولانا من تفضيله)

الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب وعصم من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه الذين هم اولوا الالباب

طبع فى المطبعة العامرة فى شهر رجب سنة احدى وتسعين ومائتين والف




Bibliotheca Alexandrina
0410115